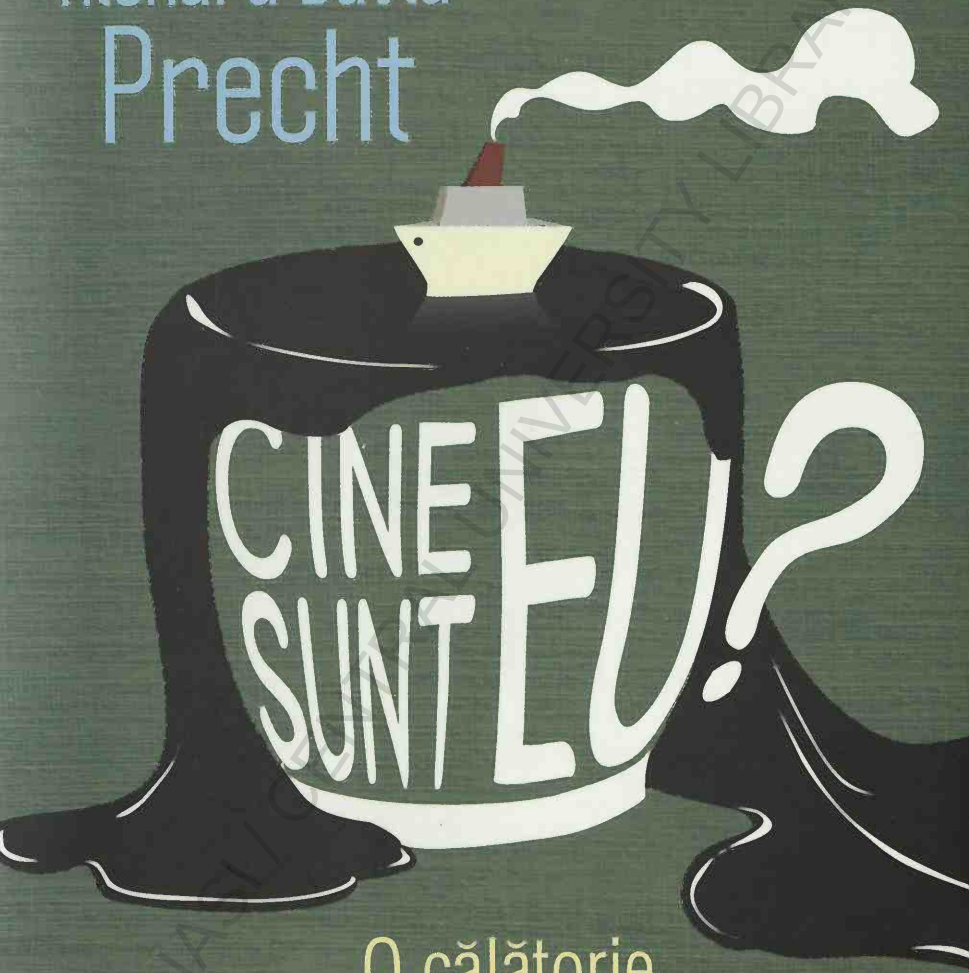
Richard David
Precht



O călătorie
prin mintea ta

II 154.568
BCU IAȘI

Bestseller internațional
peste 1 milion de exemplare vândute

iQ230

BCU IAȘI UNIVERSITY LIBRARY

II 154.568
BCU IASI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Richard David
Precht

O călătorie
prin mintea ta

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Wer bin ich – und wenn ja, wie viele? Eine philosophische Reise
Richard David Precht
Copyright © 2007 Wilhelm Goldman Verlag,
o divizie a Verlagsgruppe Random House GmbH, München, Germania

Editura Litera
O.P. 53; C.P. 212, sector 4, Bucureşti, România
tel: 021 319 6390; 031 425 1619; 0752 548 372;
e-mail: comenzi@litera.ro

Ne puteţi vizita pe
www.litera.ro

Cine sunt eu?
o călătorie prin mintea ta
Richard David Precht

Copyright © 2012 Litera
pentru versiunea în limba română
Toate drepturile rezervate

Traducere din limba germană:
Rolland Schenn

Editor: Vidraşcu şi fiii
Redactori: Teodora Nicolau, Ovidiu Şerban
Copertă: Andrei Gamarţ
Tehnoredactare şi prepress: Ofelia Coşman

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

PRECHT, RICHARD DAVID
Cine sunt eu? / Richard David Precht; trad.: Rolland Schenn. – Bucureşti: Litera Internaţional, 2012
ISBN 978-606-600-615-6

I. Schenn, Rolland (trad.)

14

B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31, sector 5, Bucureşti, ROMÂNIA
fedprint
tipografie
Tel.: 411.00.55; 411.47.76 office@fedprint.ro

16 NOV. 2015

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pentru Oskar și Juliette,
David și Matthieu

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Introducere 11

Ce pot să știu?

Animale inteligente în univers
Ce este adevărul? 21

Lucy in the Sky
De unde venim? 29

Cosmosul spiritului
Cum funcționează creierul? 39

O seară de iarnă din timpul Războiului de Treizeci de Ani
De unde știu cine sunt? 49

Experiența lui Mach
Cine este „eul"? 59

Domnul Spock iubește
Ce sunt sentimentele? 69

Cel ce nu este stăpân în propria casă
Ce este subconștientul? 79

Ce spuneam?
Ce este memoria? 89

Musca în sticlă
Ce este limbajul? 99

Ce trebuie să fac?

Eroarea lui Rousseau
Avem nevoie de alți oameni? 113

Sabia celui care ucide dragonul
De ce îi ajutăm pe ceilalți? 119

Legea morală în mine
De ce trebuie să fiu bun? 124

BCU MUSIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Experimentul Libet
Pot să vreau ceea ce vreau? 131
Cazul Gage
Există morală în creier? 141
Simt același lucru pe care-l simți și tu
Merită să fim buni? 146
Bărbatul de pe pod
Este moralitatea înnăscută? 152
Mătușa Bertha trebuie să trăiască
Avem dreptul să ucidem oameni? 159
Nașterea demnității
Este avortul un act moral? 165
Momentul final
Ar trebui permisă eutanasia? 176
Dincolo de salam și de brânză
Putem să mâncăm animale? 187
Primatele în arena culturii
Cum ar trebui să ne purtăm cu primatele? 197
Plânsul balenelor
De ce trebuie să protejăm natura? 206
Sentimentele unei clone
Este permisă clonarea? 214
Copii ready-made
Medicina reproducerii încotro? 222
Puntea către împărăția spiritului
Până unde poate merge neuroștiința? 233

Ce pot să sper?
Ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput
Există Dumnezeu? 245
Ceasornicul arhidiaconului
Are natura vreun sens? 255
O improbabilitate cu totul normală
Ce este iubirea? 265
Do be do be do
Ce este libertatea? 276

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Uleiul uzat al lui Robinson
Avem nevoie de proprietate? 287
Jocul lui Rawls
Ce este drept? 295
Insulele binecuvântate
Ce înseamnă o viață fericită? 305
Grădina îndepărtată
Putem învăța fericirea? 315
Mașina Matrix
Care este sensul vieții? 323

Bibliografie 331

Index 345

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE

Insula grecească Naxos este cea mai mare din arhipelagul Cicladelor din Marea Egee. În mijlocul insulei se înalță muntele Zas, care atinge o înălțime de peste o mie de metri. Pe câmpiile sale înmiresmate pasc oi și capre, vița-de-vie și legumele găsindu-se aici la orice pas. Prin anii 1980, Naxos avea o plajă legendară pe dunele de nisip de la Agia Anna, care se întind cale de mai mulți kilometri, pe care cei câțiva turiști își înălțaseră colibe din bambus, unde își petreceau timpul lenevind la umbră. Într-o zi din vara lui 1985, doi tineri care abia împliniseră douăzeci de ani stăteau întinși la umbra unei stânci. Unul se numea Jürgen și era din Düsseldorf, iar celălalt eram eu. Făcuserăm cunoștință cu numai câteva zile în urmă, pe plajă, și vorbeam despre o carte pe care o luasem din biblioteca tatălui meu, ca să o citesc în vacanță: o carte în format de buzunar, cu marginile îndoite și cu paginile îngălbenite de razele soarelui. Pe copertă se distingeau imaginea unui templu grecesc și doi bărbați în straie grecești. Erau primele patru dialoguri ale lui Platon.[1]

Atmosfera în care făceam cu patimă schimb de idei mi-a rămas în minte cu o forță egală cu aceea a razelor soarelui care îmi ardeau pielea. În aceeași seară, în timp ce grupul nostru se delecta cu brânză, vin și pepene galben, Jürgen și cu mine ne-am continuat discuția. Ne preocupa mai ales *Apărarea lui Socrate*, discursul pe care acesta l-ar fi rostit, după spusele lui Platon, înainte de a fi condamnat la moarte pentru coruperea tineretului.

[1] Ediția la care se referă autorul este Platon, *Sokrates im Gespräch*, Frankfurt Fischer, 1995. În limba română, cele patru dialoguri (*Apărarea lui Socrate*, *Criton*, *Alcibiade*, *Charmides*) sunt incluse în Platon, *Dialoguri*, vol. I, Humanitas, 2001 (n. red.)

Discuția m-a făcut – cel puțin pentru o vreme – să nu mă mai gândesc cu spaimă la moarte, un subiect care mă neliniștea profund. Jürgen nu era la fel de convins.

Nu-mi aduc aminte cum arăta Jürgen. Nu l-am mai întâlnit niciodată și astăzi, dacă l-aș vedea pe stradă, sunt sigur că nu l-aș mai recunoaște. Plaja de la Agia Anna, unde nu am mai fost de atunci, este, conform unor surse de încredere, un paradis turistic, cu hoteluri, umbrele de soare și șezlonguri care pot fi închiriate. Mi-au rămas, însă, în minte, pasaje întregi din *Apărarea lui Socrate* care mă vor urmări chiar și la azilul de bătrâni. Rămâne de văzut, însă, dacă voi mai avea puterea de a mă liniști.

Pasiunea pentru filosofie nu m-a părăsit, iar ea continuă să existe din zilele petrecute la Agia Anna. După ce m-am întors din Naxos, m-am înscris pentru serviciu civil obligatoriu, în locul serviciului militar, lucru care nu aducea satisfacții intelectuale. Era o perioadă plină de moralitate. La nivelul NATO se încheiau acorduri bilaterale și mișcările pacifiste înfierbântau spiritele. La toate acestea se mai adăuga și faptul că americanii făceau planuri legate de un război nuclear în Europa, lucru de neînchipuit în zilele noastre. Serviciul civil, ca asistent social într-o parohie nu mi-a trezit chiar idei îndrăznețe; odată ce am văzut Biserica Evanghelică din interior, a început să îmi surâdă catolicismul. Dar mi-am păstrat interesul față de căutarea înțelesului vieții trăite cum se cuvine și a răspunsurilor convingătoare la marile întrebări ale vieții. M-am hotărât să studiez filosofia.

Studiile la Köln nu au început, însă, sub cele mai bune auspicii. Îmi imaginasem că filosofii sunt niște persoane captivante, care duc vieți la fel de pline de emoții și lipsite de compromisuri ca și ideile lor: oameni ca Theodor W. Adorno, Ernst Bloch sau Jean-Paul Sartre. Dar viziunea mea despre idei cutezătoare și despre o viață îndrăzneață s-a destrămat când i-am văzut pe cei ce aveau să-mi fie profesori: domni între două vârste, plicticoși, îmbrăcați în costume cafenii sau albastre, la fel de plictisitoare. M-am gândit la scriitorul Robert Musil, pe care îl surprindea faptul că inginerii care aduceau modernismul și progresul în

epoca imperială, oameni care cuceream noi lumi pe uscat, pe apă și în aer, purtau demodata mustață în furculiță, vestă și ceas de buzunar. Eram și eu la fel de surprins că filosofii din Köln nu își aplicau libertatea interioară în viața de zi cu zi. Cu toate acestea, unul dintre ei m-a învățat să gândesc, îndemnându-mă să caut acel „de ce?" din spatele fiecărei întrebări și să nu mă mulțumesc cu răspunsuri facile. El m-a făcut să înțeleg nevoia de a-mi păstra șirul gândirii și al argumentației și de a-mi construi fiecare pas pe unul făcut anterior.

Am avut o studenție minunată. Amintirile mele amestecă într-o lungă succesiune lecturile captivante, sesiunile spontane de gătit, conversațiile de la cinele cu spaghete, vin roșu ieftin, dezbaterile aprinse de la seminarii și numărul nesfârșit de cafele băute la cantină, discutând despre limitele cunoașterii și despre ce înseamnă să duci o viață frumoasă. Discutam și despre fotbal și ne întrebam de ce femeia și bărbatul se înțeleg atât de greu. Partea frumoasă a filosofiei constă în faptul că că nu este un domeniu pe care să îl poți studia până la sfârșit. De fapt, nici măcar nu este un domeniu. De aceea, ar fi fost logic să rămân la universitate, numai că viața profesorilor mei mi s-a părut cumplit de monotonă. Eram deranjat și de faptul că filosofia academică era atât de ineficientă. De cele mai multe ori, eseurile și cărțile erau citite doar cu scopul de a fi desființate. Chiar și simpozioanele și congresele, la care participam ca doctorand, mi-au spulberat iluziile că participanții ar fi avut interesul de a înțelege ceva de la ceilalți.

Cu toate acestea, întrebările și cărțile m-au însoțit de-a lungul vieții și, cu un an în urmă, mi-am dat seama că există doar câteva introduceri în filosofie care să fie considerate mulțumitoare. Bineînțeles că există cărți mai mult sau mai puțin pline de spirit, cu diverse exerciții și probleme de logică, dar nu la ele mă refer. Nu mă refer nici la acele lucrări despre viața și influența unor filosofi sau care prezintă o introducere în scrierile acestora. Ceea ce se pare că nu am putut găsi a fost o abordare sistematică a problemelor importante. O mare parte din introducerile în filosofie prezintă doar curente de gândire și „isme". Aceste cărți

fie sunt mai mult de interes istoric, după gustul meu, fie sunt sărace în informații și insipide.

Motivul existenței acestei literaturi puțin îmbietoare este unul simplu: în universități se încurajează rareori inovația. Chiar și azi, în pregătirea academică se pune mai mult accentul pe regurgitarea unor texte decât pe creativitatea intelectuală. Ce găsesc a fi deosebit de problematic este prezentarea filosofiei ca domeniu separat de alte discipline. În timp ce profesorii mei explicau conștiința umană pe baza teoriilor lui Kant și ale lui Hegel, colegii lor de la Facultatea de Medicină, aflați la numai opt sute de metri distanță, făceau experimente extrem de interesante cu pacienți având leziuni pe creier. O distanță de opt sute de metri înseamnă foarte mult într-o universitate. Profesorii de discipline diferite par a veni de pe planete diferite și nu cunosc nici măcar numele colegilor lor.

Cum se împletesc descoperirile filosofice, psihologice și neurobiologice despre conștiință? Se contrazic unele pe altele sau se completează? Există un „sine"? Ce sunt sentimentele? Ce este memoria? Cele mai interesante întrebări nici măcar nu aveau loc în programa universitară când eram eu student și, din câte observ, s-au schimbat foarte puține lucruri astăzi.

Filosofia nu înseamnă studiul istoriei. Bineînțeles că trebuie să ne păstrăm moștenirea și să continuăm să inspectăm și să renovăm structurile istorice ale vieții noastre intelectuale, dar în mediul academic tradiționalul domină prea mult prezentul, mai ales dacă ținem cont de faptul că filosofia nu se fundamentează nici pe departe doar pe trecut așa cum cred unii. Istoria filosofiei este, în mare măsură, o istorie a climatelor și a curentelor intelectuale, a formelor de cunoaștere care au fost uitate sau suprimate, și a numeroaselor tendințe noi, care par a fi atât de proaspete, doar pentru că multe dintre lucrurile gândite cu ceva vreme în urmă au ajuns să fie neglijate. Ideile apar rareori din senin. Majoritatea filosofilor și-au construit conceptele pe ruinele conceptelor ridicate de înaintași, și nu, așa cum au crezut ei adesea, pe ruinele întregii istorii a filosofiei. Nu au fost date deoparte numai idei sclipitoare și abordări inovatoare, în timp ce idei improbabile și stranii continuă să fie

reevaluate și rediscutate. Mulți filosofi șovăie între idei noi și prejudecăți vechi. Scoțianul David Hume, în secolul al XVIII-lea, era, din multe puncte de vedere, un gânditor excepțional de modern. Atitudinea sa, însă, față de alte populații, în special față de populațiile africane, era șovină și rasistă. În secolul următor, Friedrich Nietzsche a devenit unul dintre cei mai virulenți critici ai filosofiei, dar idealul său uman aluneca spre kitsch, fiind exagerat și rău-intenționat.

Influența pe care o are un gânditor nu depinde neapărat de faptul că părerile sale sunt sau nu corecte. Friedrich Nietzsche a avut un impact extraordinar asupra filosofiei, chiar dacă afirmațiile sale nu erau nici chiar atât de noi, nici originale, după cum păreau. Sigmund Freud a fost considerat, pe drept, unul dintre cei mai mari inovatori din istorie, cu toate detaliile inexacte ale psihanalizei. Chiar și importanța enormă, din punct de vedere filosofic și politic, a lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel este în mare măsură disproporționată față de numeroasele inexactități ale speculațiilor sale.

Istoria filosofiei occidentale ne dezvăluie că majoritatea disputelor au loc între granițele bine definite ale unor opoziții binare, între materialiști și idealiști, între empiriști și raționaliști. Aceste abordări apar și reapar în toate combinațiile și nuanțele, sub înfățișări mereu noi. Materialismul, cu alte cuvinte opinia că nu există nimic dincolo de ceea ce poate fi perceput prin intermediul simțurilor, că nu există Dumnezeu și nici idealuri, a început să prindă la public în secolul al XVIII-lea, în timpul Iluminismului francez, reieșind pe scena filosofiei, ca reacție la descoperirile din domeniul biologiei și la teoria evoluției a lui Darwin, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În prezent, materialismul se bucură de o a treia perioadă de glorie, având legătură cu descoperirile moderne în neuroștiință. Între toate aceste momente, totuși, au existat etape în care gândirea idealistă a fost predominantă. Spre deosebire de materialiști, idealiștii pun foarte puțin accent pe cunoștințele căpătate cu ajutorul simțurilor, bazându-se în schimb pe puterea independentă a rațiunii și a ideilor pe care le generează aceasta. Bineînțeles că în spatele acestor două etichete se ascund motive

și semnificații dintre cele mai diverse, apărute în cursul istoriei filosofiei. Idealismul lui Platon diferea profund de cel al lui Immanuel Kant. De aceea, nu se poate scrie o istorie „adevărată" a filosofiei, nici sub forma unei enumerări cronologice a marilor filosofi, nici sub forma unei istorii a curentelor filosofice, care ar necesita culegerea unei mari cantități de informații vitale.

Această introducere în problemele filosofice ale existenței umane și ale omenirii nu are, din acest motiv, o structură istorică. Aceasta nu este o istorie a filosofiei. Immanuel Kant a împărțit marile probleme ale omenirii într-o serie de patru întrebări: Ce pot să știu? Ce trebuie să fac? Ce pot să sper? Ce este omul?

Aceste întrebări oferă un bun punct de pornire pentru ordonarea materialului din această carte, cu excepția ultimei, la care se răspunde în detaliu prin primele trei, astfel încât nu i-am dedicat o secțiune separată.

Întrebarea epistemologică clasică privind ceea ce putem ști în legătură cu noi înșine s-a extins dincolo de granițele filosofice și este acum concentrată în neuroștiință, care explorează fundamentele facultăților noastre cognitive și capacitatea de cunoaștere. Filosofia funcționează mai degrabă ca sfătuitor, pentru a ajuta neuroștiința să-și clarifice misiunea. În această carte, prezint o selecție foarte personală a unor contribuții stimulatoare, pe care le are de oferit în continuare filosofia, pentru examinarea acestor întrebări fundamentale, prin ochii unei generații care a fost marcată de o revoluție fantastică și care a pregătit decisiv teoriile modernității. Fizicianul Ernst Mach s-a născut în 1838, filosoful Friedrich Nietzsche în 1844, pionierul neuroștiinței, Santiago Ramón y Cajal, în 1852, iar psihanalistul Sigmund Freud în 1856. Între momentele nașterii acestor patru reprezentanți ai gândirii moderne, al căror impact fundamental poate cu greu fi apreciat la justa valoare, diferența este de optsprezece ani.

În a doua parte a cărții m-am aplecat asupra întrebării etice și morale: „Ce trebuie să fac?" Să lămurim mai întâi temeiul întrebării. Răul și binele țin oare de natura umană? Nici aici filosofia nu mai stă singură în strană. Neuroștiința, psihologia

și behaviorismul au un cuvânt greu de spus. Odată ce omul este definit ca o ființă capabilă de judecată morală și recunoaștem că stimulii din creier recompensează acțiunile morale, disciplinele științifice trec în planul secund și pentru că numeroasele întrebări practice, pe care le abordează societatea în prezent necesită răspunsuri din partea filosofiei. Pentru a aborda probleme precum avortul, eutanasia, ingineria genetică, medicina reproductivă sau etica mediului și drepturile animalelor, știința nu este de ajuns – acesta este terenul ideal pentru discuții și considerații filosofice.

Partea a treia, „Ce pot să sper?", aduce în discuție întrebări centrale, de care sunt preocupați cei mai mulți dintre oameni pe parcursul vieții lor – întrebări despre fericire, libertate, iubire, Dumnezeu și sensul vieții, întrebări la care nu este ușor de răspuns, dar asupra cărora merită să medităm.

Teoriile și părerile care sunt alăturate adesea cu destulă lejeritate în carte provin, de fapt, din discipline care se intersectează rareori în studiile cercetătorilor. Cu toate acestea, am crezut că are rost să le combin într-un anumit mod, deși sunt conștient că specialiștii vor izola multe probleme specifice domeniului lor. Diversele subiecte ne vor purta într-o călătorie prin lume, în locurile unde au avut loc evenimentele – la Ulm, acolo unde Descartes a pus bazele filosofiei moderne în odaia unui țăran, la Königsberg, unde a locuit Immanuel Kant, în Vanuatu, căminul celor mai fericiți oameni, conform unui studiu internațional, și așa mai departe. Am avut privilegiul de a-i cunoaște personal pe unii dintre specialiștii în neuroștiință prezentați în carte – Eric Kandel, Robert White și regretatul Benjamin Libet –, precum și pe filosofii John Rawls și Peter Singer. Pe unii i-am ascultat, cu alții m-am contrazis și am învățat multe lucruri dându-mi seama de faptul că meritul uneia sau alteia dintre teorii nu reiese neapărat dintr-o comparare abstractă a teoriilor, ci din beneficiile pe care le produc acestea.

Nu ar trebui să ne oprim niciodată din a pune întrebări, pentru că învățarea și plăcerea reprezintă taina unei vieți împlinite. Dacă înveți fără să-ți facă plăcere, te epuizezi, iar plăcerea fără învățare te prostește. Această carte are ca scop să trezească

și să sporească plăcerea cititorului de a gândi. Ea își va atinge țelul dacă cititorul învață să trăiască mai responsabil, să își ia destinul și viața în mâini, poate la fel ca Friedrich Nietzsche, care dorea, fără să reușească, să devină „poetul" propriei sale vieți. Nietzsche mărturisea: „Ce capacitate minunată să poți privi cu ochi de artist starea în care te găsești."

Și dacă tot vorbeam de poeți, această introducere nu ar fi completă dacă nu aș spune câte ceva și despre titlu. Este vorba despre remarca unui mare filosof, bunul meu prieten și scriitorul Guy Helminger. Ne plimbam (și ne mai plimbăm încă) mult prin preajma caselor noastre. Într-o noapte, când băuserăm prea mult, mi-am făcut griji pentru el, cu toate că rezistă evident mai bine la băutură decât mine. Când a început să peroreze în mijlocul străzii, l-am întrebat dacă se simte bine. „Cine sunt eu? Și dacă sunt, câți sunt?" a spus el răgușit, uitându-se fix, dându-și capul pe spate, histrionic, făcându-mă să îmi dau seama că, dacă era în stare să facă asta, putea să ajungă singur acasă. Mi-a rămas, însă, în minte întrebarea lui. Aceasta poate servi drept motto pentru filosofia și neuroștiința modernă, într-o epocă a îndoielii profunde asupra sinelui și a continuității experienței. Îi datorez multe lui Guy – dincolo de întrebarea aceasta. Prin el am cunoscut-o pe femeia care avea să-mi devină soție, fără de care nu aș avea viața fericită pe care o am.

Richard David Precht,
Ville de Luxembourg
martie 2007

BCU IASI / CENTRALA

CE POT SĂ ȘTIU?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sils Maria

Animale inteligente în univers Ce este adevărul?

„Într-un colț retras al universului revărsat scânteietor în nenumărate sisteme solare, a fost odată o stea pe care niște animale inteligente au inventat cunoașterea. A fost minutul cel mai arogant și mai mincinos din toată «istoria universală»: dar totuși numai un minut. După câteva respirații ale naturii, steaua s-a răcit, iar animalele au fost nevoite să piară."[1]

„Iată o poveste care ar putea fi scrisă, la un moment dat, de cineva și tot nu ar ilustra cât de neînsemnat, cât de trecător, cât de efemer și de lipsit de scop pare a fi intelectul uman în cadrul general al naturii. S-au scurs eternități în care el nu a existat și când va dispărea, nu se va întâmpla nimic. Deoarece acest intelect uman nu are nici o altă misiune, care să meargă dincolo de viața omului. Este uman, mai degrabă, și doar posesorul și creatorul său îi oferă o asemenea importanță, de parcă toată lumea s-ar învârti în jurul lui. Dacă am putea să comunicăm cu musca, am afla că și ea plutește cu aceeași importanță prin aer și că se consideră a fi centrul acestei lumi."

Omul este un animal inteligent, cu un sentiment exagerat al importanței de sine, mintea sa nefiind concentrată pe marile adevăruri, ci numai pe lucrurile mărunte ale vieții. Rareori vreun text din istoria filosofiei a descris atât de poetic și, în același timp, atât de neîndurător omul. Aceste rânduri, reprezentând

[1] Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral* în Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. II, trad. de Simion Dănilă, Ed. Hestia, Timișoara, 1998, p. 557 (n. red.)

probabil cel mai frumos început de carte de filosofie, au fost scrise în anul 1873 și au fost publicate postum cu titlul: *Despre adevăr și minciună în sens extramoral.* Autorul era un tânăr profesor – abia împlinise douăzeci și nouă de ani – de filologie clasică și preda la Universitatea din Basel.

Însă Friedrich Nietzsche nu și-a publicat niciodată textul despre animalele inteligente și îngâmfate care sunt oamenii. Când l-a scris, tocmai avusese de suferit profund, după publicarea unei cărți despre fundamentele culturii grecești pe care criticii au atacat-o spunând că era vorba despre o lucrare lipsită de temei științific, o prostie speculativă, lucru care nu e departe de adevăr. În acea vreme, Nietzsche era un copil-minune care nu se ridicase la înălțimea așteptărilor, iar de renumele său ca filolog specializat în limbi clasice se alesese praful.

Își începuse viața atât de promițător. Micul Fritz s-a născut în 1844 în satul Röcken, din Saxonia, și a crescut în Naumburg an der Saale, fiind considerat un elev silitor și foarte înzestrat pentru studiu. Tatăl lui era pastor luteran, iar mama sa era o femeie credincioasă. Când băiatul împlinise patru ani, tatăl său a murit și, la scurtă vreme, s-a stins din viață și fratele mai mic. Familia s-a mutat la Naumburg și Fritz va crește într-o gospodărie dominată de femei. Încă din școala elementară și mai târziu la Gimnaziul „Domgymnasium", talentele lui Nietzsche devin evidente. Studiază la vestita Schulpforta, școală cu internat de elită, și se înscrie la Universitatea din Bonn, în 1864, la limbi clasice. Începe și studii de teologie, dar renunță la ele după primul semestru. Ar fi fost bucuros să-și mulțumească mama și să devină pastor, dar îi lipsea credința. În cele din urmă, „Micul pastor", cum îl porecliseră pe vremuri colegii de la Naumburg, nu va mai fi deloc atras de credință. Dar, în timp ce încerca să se elibereze din închisoarea așteptărilor mamei sale, va rămâne măcinat de această vină o viață întreagă. După un an, Nietzsche își va urma profesorul la Leipzig. Profesorul lui, care îi era ca un adevărat tată, îl prețuia atât de mult, încât îl recomandase la Universitatea din Basel, pentru o slujbă. În 1869, tânărul de douăzeci și cinci de ani devine profesor asociat.

Examenele finale, care îi lipseau, promovarea și abilitarea ca profesor cu drepturi depline i-au fost acordate, în scurtă vreme, de universitate. În Elveția, Nietzsche îi cunoaște pe oamenii de știință și pe artiștii timpului său, cel mai faimos fiind Richard Wagner și soția sa, Cosima, pe care îi întâlnise deja în Leipzig. Nietzsche a fost atât de entuziasmat de muzica grandioasă a lui Wagner, încât, în 1872, va scrie o lucrare la fel de grandioasă: *Nașterea tragediei din spiritul muzicii.*

Cartea lui Nietzsche nu este luată în considerare de contemporani. Antiteza dintre „dionisiacul" spiritului muzicii și „apolinicul" artelor vizuale nu era nouă – fusese realizată deja din perioada de început a romantismului și, la standardele adevărului istoric, era considerată extrem de speculativă. De asemenea, în acea perioadă, savanții Europei erau preocupați de nașterea unei tragedii mult mai semnificative. Cu un an înainte renumitul teolog și botanist britanic Charles Darwin își publicase cartea *Originea omului.* Deși ideea că omul ar fi putut evolua din forme primitive de viață fusese vehiculată deja de doisprezece ani – Darwin susținuse că lucrarea sa, *Originea speciilor*, „va arunca mai multă lumină" asupra originii omului –, cartea a făcut senzație. În anii 1860, numeroși naturaliști ajunseseră la aceeași concluzie ca și Darwin și îl încadraseră pe om ca rudă apropiată a gorilei, care fusese descoperită recent. Biserica, mai ales cea din Germania i-a combătut pe Darwin și pe adepții săi până la izbucnirea Primului Război Mondial, deși a fost clar, încă de la bun început, că era imposibilă o întoarcere la vechea imagine despre lume. Noțiunea de Dumnezeu, creator personal și îndrumător al omului, fusese îngropată. Științele naturii își sărbătoreau triumful cu o nouă imagine realistă a omului. Oamenii erau mai interesați de primate decât de Dumnezeu, iar imaginea înălțătoare a omului ca ființă creată după asemănarea lui Dumnezeu a fost înlocuită de simplul adevăr că omul este o făptură inteligentă.

Nietzsche era foarte interesat de această nouă viziune asupra lumii: „Tot ceea ce ne trebuie", avea să scrie el mai târziu, „este o *chimie* a ideilor și a sentimentelor morale, religioase și estetice, o chimie a tuturor acelor impulsuri pe care le trăim în contactul

extins și restrâns dintre societate și cultură, chiar și în singurătate". În ultimii treizeci de ani ai secolului al XIX-lea, numeroși oameni de știință și filosofi elaborau fără preget o asemenea „chimie", o doctrină a ființei biologice, fără Dumnezeu. Nietzsche era interesat de cu totul alte întrebări: Ce înseamnă abordarea realistă, științifică pentru imaginea de sine a omului? Îl face mai mare sau mai mic pe om? Pierde totul sau câștigă ceva prin faptul că vede lucrurile mai clar? Aceste probleme stau la baza eseului său sublim *Despre adevăr și minciună*, poate cel mai frumos text al său.

La această întrebare, dacă omul a devenit mai mare sau mai mic, răspunsul lui Nietzsche variază în funcție de dispoziția sa. Dacă era abătut – și se întâmpla să fie așa –, era copleșit și plin de remușcări; în acele momente propovăduia „evanghelia mizeriei". Dimpotrivă, dacă era bine dispus, devenea cuprins de un patos plin de mândrie și visa la supraom. Fanteziile ambițioase ale lui Nietzsche și evidenta siguranță de sine din cărțile lui sunt în contrast flagrant cu constituția sa de bărbat mărunt și rotofei. Mustața lui sfidătoare, deasă ca o perie, avea rolul să îi dea feței de bonom un alt aspect, să o facă mai virilă, însă numeroasele boli de care suferise încă din copilărie îl făceau să pară slab și să se simtă slăbit. Suferea de o miopie accentuată, avea probleme cu stomacul și crize severe de migrenă. La vârsta de treizeci și cinci de ani, simțindu-se o epavă din punct de vedere fizic, a pus capăt carierei didactice de la Basel. O infecție cu sifilis poate să fi fost cauza morții sale.

În vara anului 1881, la doi ani după ce plecase de la universitate, Nietzsche își descoperă întâmplător propriul său paradis, orășelul Sils Maria, din regiunea elvețiană Oberengadin. A fost stârnit și inspirat de peisajul minunat. În anii care au urmat va reveni iar și iar aici, făcând plimbări lungi și elaborând noi idei fanteziste, multe dintre acestea fiind așternute pe hârtie în iernile de la Rapallo și de pe coasta Mediteranei, de la Genova și Nisa. Majoritatea scrierilor sale demonstrează o inteligență ascuțită și talent literar. Era un critic nemilos, care punea degetul pe rănile filosofiei occidentale. În privința sugestiilor sale pentru o nouă epistemologie și o nouă morală, se mulțumește cu un

darwinism social necopt și se scaldă adesea într-un kitsch stânjenitor. Cu cât textele lui sunt mai pline de sevă, cu atât mai mult ratează ținta. „Dumnezeu e mort", scrie el în repetate rânduri, dar majoritatea contemporanilor săi aflaseră asta de la Darwin și ceilalți.

În 1887, penultimul an în care Nietzsche privește vârfurile înzăpezite ale munților la Sils Maria, redescoperă tema limitelor cunoașterii umane, pe care o abordase și în eseul despre animalele inteligente. Scrierea sa polemică intitulată *Genealogia moralei* începe cu următoarele cuvinte: „Noi, cei care căutăm cunoașterea, nu ne cunoaștem pe noi înșine, și aceasta dintr-o pricină bine întemeiată. Nu ne-am căutat niciodată – cum s-ar putea atunci să ne *găsim* într-o zi?"[1] Aici, ca și în alte scrieri ale sale, se referă la sine însuși folosind pluralul, de parcă ar fi discutat despre o specie de animăluțe extraordinară, nou descoperită: „Comoara *noastră* se află acolo unde se află stupii cunoașterii noastre. Suntem veșnic pe drumuri, născuți ca vietăți înaripate și culegătoare de miere a sufletului, ne stă de fapt în inimă un singur lucru – să «aducem ceva acasă»"[2]. Nietzsche nu mai avea, însă, mult timp să o facă. Doi ani mai târziu, la Torino, va suferi o cădere nervoasă. Mama își ia fiul de patruzeci și patru de ani din Italia și îl aduce la o clinică din Jena. Ulterior, Nietzsche va locui cu mama sa, dar nu va mai scrie. Opt ani mai târziu, mama lui Nietzsche moare, fiul ei, cu mari probleme psihice, ajungând în casa surorii sale, Elisabeth, cu care nu avea relații foarte bune. Pe 25 august 1900, Nietzsche, care are cincizeci și cinci de ani, se stinge la Weimar.

Conștiința de sine era cultivată de Nietzsche prin scris: „Îmi cunosc destinul. Într-o bună zi, numele meu va fi legat de ceva colosal". Dar ce era atât de colosal, încât Nietzsche să devină, după moartea sa, unul dintre cei mai influenți filosofi ai noului secol?

Cele mai mari realizări ale lui Nietzsche le reprezintă nemiloasele și înfocatele lui declarații. Mai înfocat decât oricare alt

[1] Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, *Genealogia moralei*, *Amurgul idolilor*, trad. Liana Micescu, Ed. Humanitas, 1994, p. 289 (n. red.)

[2] *Op. cit.*, p. 289 (n. red.)

filosof înaintea sa, el arată cu câtă trufie și ignoranță judecă omul lumea, folosind logica și adevărul speciei umane. „Animalele inteligente" cred că au un statut aparte, dar Nietzsche insistă asupra ideii că omul este doar un animal a cărui gândire este determinată de tot ce înseamnă să fii animal: porniri și instincte, dorințe primitive și un intelect limitat. Majoritatea filosofilor occidentali nu aveau dreptate, spunea el, când priveau omul ca pe ceva cu totul deosebit, un fel de supercomputer al cunoașterii de sine. Este capabil omul cu adevărat să se cunoască pe sine și să cunoască realitatea obiectivă? Filosofii își puseseră rareori această întrebare și echivalaseră, pur și simplu, gândirea universală cu gândirea umană.

S-a presupus întotdeauna că omul nu este o făptură inteligentă, ci o ființă situată pe un cu totul alt plan. Filosofii de frunte negaseră sistematic natura lor animală, chiar dacă aceasta îi privea în ochi în fiecare dimineață când se bărbiereau și în fiecare seară când se târau în pat, căutând satisfacția sexuală. Construiseră o barieră între om și animal, insistând că rațiunea, intelectul și capacitatea de a gândi și de a-și forma opinii ale omului îl privilegiau pe acesta în fața animalelor. Pentru ei tot ce era fizic era mai puțin important.

Pentru ca imaginea lor măreață despre sine să fie corectă, filosofii au fost nevoiți să presupună că Dumnezeu îl înzestrase pe om cu facultăți cognitive deosebite pentru a citi adevărul despre lume în „cartea naturii". Dacă era, însă, adevărat că Dumnezeu murise, atunci nici aceste facultăți nu erau perfecte, ci imperfecte, ca orice produs al naturii. Nietzsche citise deja această idee la Schopenhauer: „Noi suntem ființe vremelnice, muritoare, trecătoare, ca niște umbre, precum un vis. La ce le-ar folosi unor astfel de ființe un intelect care să poată cuprinde infinitul, eternul și relațiile absolute dintre lucruri?" Intelectul este, așa cum au intuit Schopenhauer și Nietzsche, în relație directă cu necesitățile adaptării evolutive. Omul poate recunoaște doar ceea ce îi permit să recunoască facultățile cognitive cu care a fost înzestrat în procesul evoluției. La fel ca orice alt animal, omul modelează lumea după cum îi permit s-o înțeleagă simțurile și conștiința. Un lucru este clar: cunoașterea noastră

vine, mai întâi și mai presus de toate, din simțuri. Noi nu înregistrăm ceea ce nu putem auzi, vedea, simți, gusta și pipăi și care, prin urmare, nu intră în lumea noastră. Chiar și lucrurile cele mai abstracte trebuie să poată fi citite sau văzute ca semne pentru a ni le putea închipui. Pentru a avea o viziune cu totul obiectivă asupra lumii, omul ar trebui să dispună de simțuri cu adevărat supraomenești, care să înregistreze întreg spectrul de percepții senzoriale: acuitatea vizuală a vulturului, mirosul dezvoltat al ursului, sistemul de linii laterale al peștilor, abilitățile de seismograf ale șerpilor. Omul nu are, însă, asemenea abilități și nu poate beneficia de o apreciere obiectivă a lucrurilor. Lumea noastră nu este niciodată lumea „în sine", la fel cum nu este nici lumea câinelui sau a pisicii, a păsării sau a gândacului. „Lumea, fiule", îi spune peștele-tată fiului său în acvariu, „este un mare bazin plin cu apă!"

Nietzsche evaluase brutal de sincer filosofia și religia, dezvăluind natura hiperbolică a majorității definițiilor omului despre sine. (Faptul că el însuși a creat noi hiperbole și tensiuni reprezintă o altă problemă.) Conștiința umană nu a fost modelată de dorința arzătoare de adevăr, ci de o tentativă de a supraviețui și de a merge mai departe. Lucrurile care nu au avut legătură cu această încercare au jucat un rol secundar în evoluția umană. Nietzsche nutrea speranța vagă că poate tocmai cunoașterea de sine îl va face pe om mai inteligent, creând poate un supraom, care să-și poată extinde capacitatea de cunoaștere. Dar și aici, prudența este o cale mai bună decât patosul. Orice sondare a conștiinței umane și a „chimiei" care, după cum vom vedea, a făcut mari progrese de la Nietzsche încoace, ba chiar și cele mai ingenioase aparate de măsură și cele mai fine observații nu pot face nimic pentru a schimba faptul că omul nu va putea dobândi cunoașterea pur obiectivă.

Dar este oare lucrul acesta chiar atât de rău? Nu ar fi poate mult mai rău dacă omul ar ști totul despre sine? Oare chiar avem nevoie de un adevăr care planează deasupra capetelor noastre? Uneori drumul spre cunoaștere este plăcut în sine, mai ales dacă este vorba de drumul emoționant și labirintic care duce spre noi înșine. „Nu ne-am căutat niciodată pe noi înșine – cum am

putea atunci să ne *găsim* vreodată?" se întrebase Nietzsche în *Genealogia moralei*. Să pornim într-o călătorie pentru a ne regăsi pe cât posibil. Pe ce drum să o luăm? Ce metodă să folosim? Și ce am putea descoperi la final? Dacă toată cunoașterea noastră depinde și are loc în creierul nostru de ființă vertebrată, atunci poate că ar fi bine să începem de aici. Primele întrebări ar fi: De unde provine creierul și de ce este construit astfel?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Hadar

Lucy in the Sky
De unde venim?

Aceasta este povestea a trei povești. Prima dintre ele sună așa: 28 februarie 1967, SUA bombardează Vietnamul de Nord, folosind bombe cu napalm și Agent Orange; în Berlin izbucnesc primele proteste studențești, se formează Kommune 1[1] și Che Guevara începe războiul de gherilă în zona muntoasă din centrul Boliviei; în ziua respectivă, Paul McCartney, John Lennon, George Harrison și Ringo Starr se „baricadează" în Studiourile Abbey Road, din Londra. În urma înregistrărilor a rezultat albumul *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, una dintre piesele de pe acest album fiind „Lucy in the Sky with Diamonds". Pornind de la titlu și de la textul suprarealist, numeroși fani Beatles mai cred și astăzi că respectiva piesă a fost scrisă de John Lennon în timpul unei călătorii în multicolora lume a viselor și că ar reprezenta un omagiu adus LSD-ului, numai că adevărul este mult mai simplu și înduioșător pentru că Lucy era o colegă de clasă a fiului lui John Lennon, Julian, pe care acesta din urmă i-a arătat-o într-un desen făcut de el, care purta titlul „Lucy in the Sky with Diamonds".

Începe cea de-a doua poveste. Donald Carl Johanson nu împlinise încă treizeci de ani în 1973, când a ajuns împreună cu un grup de cercetători în arida zonă muntoasă a Ethiopiei, în apropierea orașului Hadar. Johanson se bucura de faima de a fi

[1] Kommune 1 sau K 1 a fost prima comună creată pe baze politice din Germania de Vest. A fost înființată pe 12 ianuarie 1967 în Berlin și s-a dizolvat în noiembrie 1969 (n. red.)

BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

un expert în ceea ce privește dentiția cimpanzeilor, lucru pe care el îl considera mai degrabă un blestem. De trei ani lucra la teza de doctorat pe această temă. Colindase toate muzeele europene, căutând cranii de primate și nu mai avea nici un chef să se ocupe de dinții cimpanzeilor, însă o persoană cu renumele său era aur curat pentru colegii săi francezi și americani. Cei ce căutau fosile umane aveau nevoie de un expert în dentiție și aceasta pentru că dinții se conservă cel mai bine, iar dinții omului sunt asemănători cu dinții cimpanzeului. Johanson era bucuros să poată face parte din grupul de cercetători pentru că lui, care era fiul unui imigrant suedez, stabilit în Hartford, Connecticut, nu îi fusese hărăzit să aibă o carieră științifică. Tatăl său a murit când Don abia împlinise doi ani și de aceea a avut o copilărie marcată de sărăcie. Un antropolog, prieten cu tatăl său, care locuia la mică distanță de casa familiei Johanson, l-a sprijinit și i-a stârnit interesul legat de preistorie și de istoria antică. Johanson a studiat antropologia și a călcat pe urmele celui care îl sprijinise. El urma să aibă, însă, succese mult mai mari. Tânărul cu păr negru nu știa, însă, acest lucru, când se afla în zona deșertică a depresiunii Afar, în apropiere de râul Awash căutând prin praf, pietre și pământ rămășițe ale vieților preistorice. Nu după multă vreme a descoperit niște oase ciudate, partea superioară a genunchiului și o tibie. Acestea se îmbinau perfect. Johanson și-a dat seama de faptul că oasele respective aparțineau unei primate de talie mică, măsurând circa 90 de centimetri, care avea o poziție bipedă și care ar fi trăit în urmă cu peste trei milioane de ani. Era o descoperire de senzație, deoarece faptul că primatele aveau o poziție bipedă în urmă cu trei milioane de ani nu era cunoscut și nici măcar intuit. Cine l-ar fi crezut pe el, pe tânărul care era doar un specialist necunoscut în dentiția cimpanzeilor? Nu avea decât o singură șansă, și anume aceea de a găsi un schelet întreg. Timpul trecea și, un an mai târziu, Johanson avea să se întoarcă în depresiunea Afar. În 24 noiembrie 1974 a mers împreună cu studentul american Tom Gray la locul în care făcuse descoperirea. Înainte de a se întoarce în tabără a făcut un ocol al zonei și a descoperit între pietre un os de la nivelul brațului. În zona respectivă

se aflau o mulțime de oase: fragmente ale oaselor unei mâini, ale unei coloane vertebrale, coaste, bucăți dintr-un craniu, într-un cuvânt, bucăți din scheletul unei ființe care a trăit cu ani și ani în urmă.

Și așa facem legătura cu cea de-a treia poveste. Este vorba despre povestea unei femei nu foarte înalte, care trăia într-o zonă ce aparține Ethiopiei de astăzi. Avea poziție bipedă și mâna ei era mai mică decât cea a unei persoane adulte din zilele noastre, dar semăna izbitor cu mâna cuiva din prezent. Femeia respectivă era mică de statură, dar bărbații contemporani cu ea ajungeau până la o înălțime de 1,40 metri. Era o femeie puternică în raport cu înălțimea ei. Avea oase solide și brațe destul de lungi. Capul ei semăna cu acela al unei primate, și nu cu cel al unui om. Avea maxilarul foarte pronunțat și calota craniană turtită. Este posibil să fi avut părul negru, ca toate celelalte primate africane, dar acest lucru nu se știe cu siguranță. Este greu de spus și dacă era inteligentă. Creierul ei era comparabil, din punct de vedere al dimensiunii, cu acela al unui cimpanzeu, dar cine poate spune ce anume se petrecea în acel creier? Ea a decedat la vârsta de douăzeci de ani, iar cauza morții este necunoscută. Trei milioane de ani mai târziu, „AL 288-1" avea să devină cel mai vechi schelet aproape integral al unui individ asemănător cu omul, care a fost descoperit până în prezent. Tânăra femeie făcea parte din specia *Australopithecus afarensis*. *Australopithecus* s-ar putea traduce prin „primată din sud", iar denumirea de *afarensis* vine de la locul în care a fost descoperit scheletul, depresiunea Afar.

Cei doi cercetători s-au întors cu mașina lor de teren spre tabără: „Am găsit! Am găsit toată chestia!" strigă Gray din depărtare. „Dumnezeule mare, am găsit toată chestia!" Oamenii aveau o stare de-a dreptul euforică. „În prima noapte ce a urmat descoperirii, nici nu am dormit. Am vorbit tot timpul și am băut bere", după cum relatează Johanson. Oamenii au râs și au dansat. Și aici a venit momentul să facem legătura dintre prima, a doua și a treia poveste. La casetofon se auzea tot mai tare „Lucy in the Sky with Diamonds", iar sunetele se ridicau în noapte către cerul Ethiopiei. La un moment dat, după descoperirea

acelui schelet complet în proporție de 40%, nu mai era vorba decât despre „Lucy". Lucy O'Donnell, colega de clasă a lui Julian Lennon, se putea bucura. Cea mai importantă descoperire a preistoriei și istoriei timpurii avea să-i poarte numele.

Lucy a lui Don Johanson a reprezentat o dovadă a ceea ce părea până atunci doar o probabilitate, și anume a faptului că „leagănul omenirii" se găsește în Africa. Concepția asupra filogenezei ca biogeneză păstrează mitul Creației. Discuția legată de „leagănul omenirii" ne dă speranțe că vom putea stabili granița dintre om și animal și aceasta nu doar avându-se în vedere locul geografic, ci și identificând momentul în care omul a pornit din marea matrice geologică a riftului Gregory, din estul Africii, a devenit biped și apoi o ființă capabilă să vorbească și să vâneze animale mari. Era vorba, însă, de aceeași specie de primate, care a trecut la mersul biped, și-a făcut unelte și a început să vâneze animale mari?

Fosilele primilor hominizi datează de acum circa 30 de milioane de ani. De fapt, despre acele primate se știe că nu se știe nimic. Câteva părți din maxilarul inferior și două sau trei cranii, acesta este materialul de care dispun oamenii de știință pentru a formula concluzii. Și în ceea ce privește clasificarea primatelor târzii, bâjbâim prin întuneric. Paleoantropologia a obținut rezultate mai bune începând cu perioada în care pădurile s-au mai rărit și au început să apară pajiștile. În estul Africii, în urmă cu 15 milioane de ani, au acționat forțe impresionante, care au ridicat scoarța pământului la aproape 3 000 de metri peste nivelul mării. Placa continentală s-a întins, fisurându-se pe o distanță de 4 500 de kilometri și astfel s-au creat condițiile pentru formarea unei vegetații complet diferite. Cel mai important lucru în ceea ce privește mediul este acela că formarea riftului Gregory și, implicit, formarea Văii Marelui Rift a dus la apariția unor noi specii de primate, așadar și a omului. „Dacă nu s-ar fi format riftul Gregory în momentul și în locul în care s-a format", apreciază cunoscutul paleoantropolog Richard Leakey, „este posibil ca specia numită «om» să nu fi luat naștere niciodată".

La vest de Marele Rift, pădurile preistorice, bogate în hrană au oferit maimuțelor ce se cățărau în copaci un habitat ideal. În noile habitate, care s-au format la est de rift, adică acolo unde pădurile dispăreau și se formau zone semideșertice, savane, păduri aluviale și regiuni mlăștinoase străbătute de fluvii, trăiau acum patru sau cinci milioane de ani și treceau la mersul biped unii hominizi, cum ar fi australopitecii. Unele specii au dispărut, în timp ce altele au continuat să evolueze.

În urmă cu circa trei milioane de ani, australopitecii s-au divizat în mai multe specii ceva mai cunoscute. Printre acestea s-a numărat o specie vegetariană, cu un cap robust și maxilar foarte mare, *Australopithecus robustus*, ale cărei urme se pierd în urmă cu circa 1,2 milioane de ani, în locul său apărând o altă specie, *Australopithecus africanus*, care are un cap mai mic și dinți de dimensiuni mai reduse. Se consideră că acesta ar fi hominidul din care a evoluat *Homo habilis*, primul reprezentant al familiei *Hominae*, care cuprinde cel puțin două specii. Nu este foarte clar în ce fel sunt legate între ele aceste specii.

Creierul australopitecilor era tipic maimuțelor. Așa cum se întâmplă în cazul tuturor primatelor, ochii sunt situați în partea anterioară a craniului, ceea ce duce la concluzia că primatele puteau privi doar într-o singură direcție. Pentru a dispune de un câmp vizual mai vast, ele trebuiau să miște capul. Prin urmare, primatele aveau o singură stare a conștiinței, de fiecare dată. Pentru că nu puteau percepe existența mai multor obiecte simultan, ele conștientizau doar pe rând existența respectivelor obiecte.

Un câmp vizual atât de limitat se întâlnește rar la mamifere, ca să nu mai vorbim despre alte clase de animale, care dispun de un câmp vizual foarte vast, cum ar fi mușchii sau caracatițele. În ceea ce privește acuitatea vizuală, toate primatele sunt undeva la nivel mediu. Primatele văd mai bine decât caii sau rinocerii, dar văd mult mai prost decât păsările de pradă. Așa cum se întâmplă în cazul majorității vertebratelor, primatele fac distincție între partea stângă și partea dreaptă. Reprezentarea direcțiilor „stânga" și „dreapta" le influențează perceperea mediului înconjurător și gândirea. Meduzele, stelele-de-mare

și aricii-de-mare nu fac această distincție. Pentru aceste viețuitoare, percepția nu este alcătuită din două jumătăți, ci este circulară. Primatele nu sesizează nici variațiile electrice, pe care multe alte animale le simt, mai ales rechinii. În ceea ce privește mirosul, primatele nu stau deloc bine. Câinii, urșii, dar și numeroase insecte au un simț al mirosului mult mai dezvoltat. Primatele au un auz destul de bun, dar din acest punct de vedere, câinii și urșii stau mult mai bine.

Procesul spectaculos prin care au trecut doar câteva primate în urmă cu circa trei milioane de ani este un mister pentru știință până în zilele noastre. Într-un timp relativ scurt, creierul respectivelor primate a devenit de trei ori mai mare în comparație cu dimensiunea observată la începutul procesului. Dacă la australopiteci volumul creierului era de 400 până la 550 de grame, *Homo habilis*, care a trăit în urmă cu 2 milioane de ani, avea un creier al cărui volum varia între 500 și 700 de grame. *Homo heidelbergensis* și *Homo erectus*, care au trăit în urmă cu 1,8 milioane de ani, aveau un creier al cărui volum varia între 800 și 1 000 de grame. Omul modern, *Homo sapiens*, care a apărut cu circa 400 000 de ani în urmă, are un creier a cărui greutate variază între 1 100 și 1 800 grame.

Cu ani în urmă, oamenii de știință explicau această creștere spectaculoasă a volumului creierului, bazându-se pe noile provocări la care trebuia să facă față omul preistoric. Savana din Valea Marelui Rift oferea alte condiții de viață în comparație cu pădurea tropicală, iar australopitecii și speciile timpurii de hominizi s-au adaptat condițiilor de mediu existente. Până aici, toate bune și frumoase, însă o creștere atât de mare a volumului creierului ca urmare a modificărilor legate de mediul înconjurător nu este normală. Această evoluție reprezintă o excepție. Faptul că animalele se adaptează la mediu este un lucru cu totul obișnuit. Ele se modifică, devin mai mici sau mai mari, dar nu are loc o „explozie" a creierului. În zilele noastre, primatele din savană nu sunt în nici un caz mai inteligente decât primatele din pădurea tropicală. În cazul omului preistoric, a apărut însă un fenomen cu totul neobișnuit: creierul a crescut în volum mai repede decât corpul, un proces care, din datele existente în

prezent, s-a manifestat doar în cazul a două specii de animale: omul și delfinul.

Mecanismul dezvoltării neobișnuite a creierului uman a fost descoperit în anii '20 ai secolului XX, de francezul Émile Devaux și de olandezul Louis Bolk. În mod independent, fiecare dintre ei a descoperit că, spre deosebire de primate, omul nu este pe deplin dezvoltat la naștere. El rămâne mai mult timp în stadiul de făt și are disponibilități de învățare corespunzătoare. Cercetările efectuate asupra creierului pot confirma în prezent această supoziție. În timp ce la alte mamifere, după naștere, creierul se dezvoltă mai încet decât corpul, în cazul omului, creierul continuă să se dezvolte aproape în același ritm în care se dezvolta în uterul matern. Astfel, creierul uman atinge dimensiuni care le depășesc considerabil pe cele întâlnite la primate. Se dezvoltă mai cu seamă creierul mic și cortexul cerebral. În ceea ce privește cortexul cerebral, se dezvoltă mai ales acele zone responsabile cu orientarea în spațiu, cu simțul muzical sau cu puterea de concentrare.

Se cunoaște, deci, procesul în virtutea căruia se dezvoltă creierul. În schimb, nu se pot face decât speculații atunci când se pune întrebarea de ce s-a desfășurat astfel în urmă cu trei milioane de ani. Știm foarte exact ce se petrece, dar nu cunoaștem motivul pentru care a avut loc procesul. O modificare atât de importantă nu se poate explica prin teoria adaptării la mediul înconjurător, chiar dacă se crede – în mod incontestabil – că au fost necesare modificări esențiale, legate de adaptarea la viața în savană. Este corect, fără îndoială, să afirmăm că mersul biped a dus la modificarea reacției de zbor. Este posibil și ca modul de viață să fi fost altul în savană față de cel existent în pădurea tropicală. Evident, omul preistoric s-a orientat spre alte surse de hrană. Toate aceste aspecte nu pot explica însă triplarea măririi creierului. Creierul uman este prea complex, pentru ca o astfel de modificare să poată fi explicată pornind de la factorii de mediu. „Omul", scrie Gerhard Roth, specialist în neuroștiință din Bremen, „nu are în nici un caz un cortex, respectiv un cortex prefrontal foarte mare, pentru că ar fi avut nevoie de el. Acesta i-a fost, mai curând, oferit, fără ca el să facă vreun efort."

Creierul uman nu este, deci, doar o reacție la provocările mediului înconjurător. Dacă în primul capitol am arătat că vertebratele au un creier ce s-a dezvoltat în urma unui proces de evoluție, trebuie să recunoaștem că legătura exactă ne scapă încă. „Optimizarea", dacă vrem să o numim astfel, a avut loc fără vreun motiv determinat (cel puțin până acum). În acest sens trebuie spus și că înaintașii noștri nu foloseau mașinării și dispozitive performante, pe care să le fi conceput în creierul lor. Faptul că, de la *Australopithecus* la *Homo habilis* și apoi până la *Homo erectus*, creierul s-a dezvoltat într-un ritm alert nu a dus la progrese de ordin cultural, cum ar fi, de exemplu, folosirea de unelte diferite. Chiar și după ce procesul de creștere în volum a creierului s-a încheiat în urmă cu un milion de ani, hominizilor, cu creierul lor masiv, le-au trebuit sute de mii de ani ca să mestereasă un topor rudimentar. Și uneltele omului de Neanderthal, care a dispărut cu circa 40 000 de ani în urmă, erau mai curând rudimentare și puțin finisate, deși volumul creierului lor îl depășea pe cel al omului zilelor noastre!

Nu există nici o îndoială că dimensiunea și complexitatea creierului uman au fost importante pentru evoluția omului modern și a extraordinarei sale culturi. Se pune întrebarea din ce motiv s-a folosit omul atât de târziu de capacitatea sa de inovație tehnică, de care dispunea datorită creierului său. Răspunsul este ușor de găsit. Creierul se pare că trebuia să îndeplinească alte funcții decât cele legate de progresul tehnic. Chiar și primatele din ziua de astăzi, care folosesc unelte la fel de primitive ca acelea ale australopitecului, au o inteligență mai mare decât cea care le este necesară pentru a se folosi de crengi și de pietre. Primatele își folosesc inteligența mai ales pentru complicata lor viață socială. Și pentru om semenii reprezintă cea mai mare provocare în viața de zi cu zi. (Vezi *Sabia celui care ucide dragonul.*) Chiar și așa se pare că utilizăm doar o mică parte a capacităților noastre, pentru că inteligența este aceea de care ne folosim în momentul în care nu știm ce să facem. Chiar dacă oamenii de știință care se ocupă de primate l-ar fi privit pe Albert Einstein cu lupa, nu ar fi observat nimic deosebit la el. În ceea ce privește activitățile zilnice, cum ar fi somnul, trezirea,

îmbrăcarea, luarea mesei, Einstein s-a folosit foarte puțin de geniul său, pentru că ideile geniale, sclipirile minții nu sunt necesare pentru astfel de activități.

Creierul uman este impresionant, dar nu este un computer cu care se poate juca șah și care să fie setat pe cea mai înaltă treaptă de dificultate. De cele mai multe ori, computerul este setat pe cea mai joasă treaptă de dificultate și, din această cauză, omul de astăzi se aseamănă cu înaintașii săi. Instinctele primare și moduri comportamentale precum războiul, agresivitatea, impulsurile, apartenența la familie și grup se întâlnesc atât la om, cât și la maimuțe, mai ales la primate. Cu cât știm mai multe despre mamifere, cu atât descoperim că semănăm mai mult cu ele, recunoscând ecoul unei evoluții de 250 de milioane de ani în circumvoluțiunile creierului nostru.

Cele pe care Nietzsche le numea „animale inteligente" sunt, într-adevăr, animale, și capacitatea lor în ceea ce privește cunoașterea este și rămâne o enigmă. Au existat câțiva filosofi din epoca romantismului, la începutul secolului al XIX-lea, care au atribuit un sens cursului naturii, punând omul pe cea mai înaltă treaptă și afirmând că fusese creat spre a înțelege natura. Prin om, după cum se spunea cu trufie, natura avea să se înțeleagă pe sine. În realitate însă, nimic nu demonstrează faptul că omul și faptele sale ar constitui scopul evoluției. Prin urmare, nu numai un asemenea curs al istoriei, ci și termenul de „scop" devine îndoielnic. Scopurile sunt categorii ale gândirii, care țin de om (salamandrele au scopuri?). Ele sunt legate de imagini temporale pe care le creează omul, la fel cum sunt termenii de „progres" și de „sens". Natura este însă un univers fizic, chimic și biologic, și termenul de „sens" are cu totul alte implicații decât cel de „proteină", de exemplu.

Cele mai inteligente dintre animalele inteligente ale lui Nietzsche, care au înțeles acest lucru, nu și-au mai îndreptat spiritul de cercetare asupra a ceea ce constituie întregul, realitatea „obiectivă", ci s-au întrebat: „Ce pot să știu?" și „Cum funcționează ceea ce știu și ceea ce pot să știu?" În ceea ce privește acest aspect, filosofii vorbesc despre o „schimbare în plan cognitiv", care are legătură cu fundamentele concepției noastre

despre sine și despre lume. Pentru a înțelege acest lucru, mi-ar face plăcere să vă invit într-o călătorie către izvoarele cunoașterii noastre, pe care am împărțit-o în mai multe etape importante împreună cu Lucy a lui Johanson. Să zburăm, deci, împreună cu Lucy într-un cosmos care este mai interesant decât toate universurile în care au putut ajunge odinioară filosofii. Să ne descoperim simțurile și gândirea, să facem o excursie în interiorul creierului nostru.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MADRID

COSMOSUL SPIRITULUI
CUM FUNCȚIONEAZĂ CREIERUL?

Care este cel mai complicat lucru din lume? O întrebare dificilă, dar pentru tot ceea ce înseamnă științele naturii, răspunsul este clar: creierul uman! Trebuie să recunoaștem faptul că, privit din exterior, acesta nu este spectaculos. Cântărește circa un kilogram și jumătate, arată ca o alună uriașă și are consistența unui ou moale, dar în el se ascunde, probabil, cel mai complicat mecanism din univers. În el funcționează o sută de miliarde de celule nervoase și circa o jumătate de trilion de conexiuni, adică un număr aproape egal cu cel al frunzelor copacilor din pădurea tropicală amazoniană, conform unei comparații cunoscute. Până în urmă cu circa 120 de ani, viața interioară a creierului era aproape necunoscută. Tot ce s-a scris și s-a speculat despre creier a fost, până la un punct, ca o picătură în ocean. Uluitor este și faptul că acela care a interpretat pentru prima oară modul de funcționare a creierului și i-a descifrat mecanismele de bază este în prezent aproape necunoscut. Dacă s-ar realiza o ierarhie obiectivă a celor mai importanți cercetători și gânditori ai secolului XX, numele lui Santiago Ramón y Cajal nu ar trebui să lipsească.

Ramón y Cajal s-a născut în 1852 în Petilla de Aragón, în provincia spaniolă Navarra. Era cu opt ani mai tânăr decât Nietzsche și chiar în momentul în care se năștea Santiago, apoi în copilăria lui timpurie, Darwin, care se afla în Down, în apropiere de Londra, lucra la vasta sa operă, *Originea speciilor*. Nimeni nu bănuia că între Ramón y Cajal și biologie avea să existe vreo

legătură. Încă din copilărie își dorea să devină pictor. Pentru a studia corpul uman, a dezgropat împreună cu tatăl său oseminte dintr-un fost cimitir. Tatăl lui Ramón y Cajal avea un post la secția de anatomie a spitalului din Zaragoza și practica profesia de chirurg. Faptul că era preocupat de studiul oaselor l-a făcut pe Ramón y Cajal să treacă de la pictură la anatomie. Marele Darwin își întrerupsese deja studiile de medicină pentru că i se făcea rău atunci când trebuia să facă disecție pe cadavre. Spre deosebire de el, pasiunea pentru medicină a luat naștere la Ramón y Cajal tocmai în momentul în care a început să examineze cadavre. La douăzeci și unu de ani devenise deja medic. Pentru că era fascinat de cadavre și de schelete, a intrat în rândurile armatei. Între anii 1874–1875 a participat la expediția din Cuba și s-a îmbolnăvit de malarie și de tuberculoză. După ce s-a întors, a devenit asistent universitar la Facultatea de Medicină din cadrul Universității din Zaragoza. În 1877 a fost numit profesor la Universitatea Complutense din Madrid. Va preda apoi anatomie descriptivă și generală la Universitatea din Valencia. Aici descoperă treptat miracolele creierului. Cum a fost posibil ca, până atunci, să nu se ocupe nimeni de creier, după toate regulile artei? Se cunoștea până în acel moment doar împărțirea anatomică de bază a creierului. Ramón y Cajal și-a propus un plan îndrăzneț: el voia să înțeleagă *fenomenele* din creier și să pună bazele unei noi științe, pe care a numit-o „psihologia rațională". El a examinat la microscop fragment cu fragment celulele creierului uman și a desenat tot ce a văzut. În 1887 devine profesor de histologie și patologie la Universitatea din Barcelona, iar în 1892 ajunge la Universitatea Complutense, din Madrid, cea mai mare și mai importantă universitate din Spania. Din 1900 este director al Institutului Național pentru Igienă și al Investigaciones Biológicas.

Într-o fotografie, Ramón y Cajal este înfățișat în biroul său din Madrid, în care exista o bibliotecă ticsită de cărți. Cu capul sprijinit în palma dreaptă, privește gânditor un schelet. Într-o altă fotografie îl vedem într-o postură asemănătoare, în laboratorul său. Este îmbrăcat cu un halat cu motive orientale și un fes de genul celor care se poartă în țările din Maghrebul african.

Are ochi adânci și negri. S-ar putea crede mai curând că este pictor, și nu om de știință. Odată cu trecerea anilor, chipul lui avea să capete un aer sumbru. Părea a fi un personaj negativ de la Hollywood, un om de știință care făcuse pactul cu diavolul. Da, numai că Ramón y Cajal nu era deloc un personaj sumbru. Contemporanii săi l-au prețuit și l-au iubit mult. Modest și generos, avea un umor cald și era deosebit de calm. Ramón y Cajal examina doar creierul ființelor moarte, fie oameni sau animale. La finele secolului al XIX-lea nu venise încă timpul pentru cercetarea creierelor unor ființe vii. Desigur că acest lucru constituia o mare problemă. De unde să știm cum funcționează creierul, dacă nu se pot observa anumite fenomene în timp ce ele au loc? Cu toate acestea, Ramón y Cajal a reușit lucruri uluitoare. Dacă dorim să punem problema astfel, singurul lucru demonic la el era acela că reușea să aducă la viață celule nervoase moarte. În închipuirea lui, el era un fel de Frankenstein simpatic pentru că descria fenomenele din celulele creierului pe care le observa la microscop, de parcă ar fi fost vii. În eseurile și în cărțile sale există descrieri pline de dinamism: celulele nervoase simt, acționează, speră și au aspirații. O celulă nervoasă a „pipăit" cu ajutorul filamentului ei „pentru a descoperi o alta". În acest mod a descris Ramón y Cajal structura fină a creierului și a pus bazele cercetării moderne a sistemului nervos. În timpul îndelungatei sale activități de cercetare, a scris 270 de lucrări științifice și 18 cărți. Acestea au făcut ca el să devină cel mai important specialist în domeniul cercetării creierului din toate timpurile. În 1906 a obținut Premiul Nobel pentru medicină.

Cercetările lui Ramón y Cajal au fost atât de importante datorită faptului că celulele nervoase din creier arată cu totul altfel decât restul celulelor din corp. Formele lor ciudate, neregulate, fuseseră cu totul necunoscute oamenilor de știință de până atunci.

Ramón y Cajal a desenat foarte exact celulele, executând cu multă grijă schițele ce reprezentau structuri asemănătoare cu pânzele de păianjen, majoritatea arătând ca niște mici alge. Deși nu a introdus în vocabularul de specialitate nici un termen care să se fi păstrat, el a descris elementele sistemului nervos cu

o precizie de care nu mai dăduse dovadă nimeni până atunci. El a desenat celulele nervoase (*neuronii*), explicându-le structura, și filamentele mai mult sau mai puțin lungi, care se află de ambele părți ale neuronului (*axonii*). Ramificațiile axonului (*dendritele*) au fost descrise pentru prima dată cu exactitate. În ceea ce privește punctele de contact, situate în capătul dendritelor, Ramón y Cajal a preluat de la colegul său englez, Charles Scott Sherrington, termenul de *sinapse*. Datorită faptului că a studiat totul cu foarte mare atenție, Ramón y Cajal a pus la punct un fel de alfabet al celulelor nervoase din creier. În ceea ce privește, însă, gramatica creierului și limba vorbită a neuronilor, precum și activitatea a ceea ce el numea „circuite neuronale", Ramón y Cajal a trebuit să facă apel la fantezie.

Multe dintre lucrurile pe care Ramón le-a presupus s-au dovedit în cele din urmă a fi adevărate. Cea mai importantă dintre aceste presupuneri a fost cea conform căreia centrii nervoși, care trec prin creier și prin măduva spinării, au mereu *un singur* sens de deplasare. Sinapsele unei celule nervoase comunică cu sinapsele altei celule nervoase. Aceste trasee existente la nivelul sistemului nervos sunt comparabile cu niște artere cu sens unic, iar sensul în care curg informațiile este și el unic. Desigur că Ramón y Cajal nu a putut demonstra cum funcționează comunicarea între sinapse pentru că făcea cercetări pe creierul unor organisme moarte. Nimic nu dezvăluia existența activității electrice și chimice. El știa, însă, că avea loc un proces de transmitere a unor semnale. Psihologul german Otto Loewi a arătat pentru prima dată în 1921 cum impulsurile nervoase trec de la o sinapsă la alta cu ajutorul unui neurotransmițător chimic, dar Ramón y Cajal nu a avut cum să descopere acest lucru.

Ramón y Cajal a murit în 1934, la vârsta de optzeci și doi de ani. În vreme ce trei decenii după moartea sa, oameni de știință din Europa, SUA și Australia au cercetat mecanismele de bază ale transmiterii pe cale electrochimică a semnalelor celebrale, alții au făcut cercetări referitoare la delimitarea exactă a diferitelor zone ale creierului. Ce parte a creierului răspunde de un anumit domeniu și de ce? Foarte cunoscut a fost, în acest sens, modelul realizat de americanul Paul MacLean, în anii '40, model

în cadrul căruia creierul uman era împărțit foarte exact. Datorită faptului că omul evoluase din animale inferioare, MacLean a atribuit regiunile creierului diferitelor stadii de evoluție a omului. Conform acestei clasificări, creierul este format din „trei creieri". Primul dintre ei este „creierul de reptilă". Acesta constă, în principal, din *trunchi cerebral* și *creier intermediar*. Creierul de reptilă reprezintă „forma cea mai puțin evoluată" a creierului. Aici se găsesc instinctele înnăscute. Acest segment al creierului dispune de o capacitate redusă de învățare și nu este apt pentru abilități de natură socială. Cel de-al doilea creier este „creierul mamiferului primar". El corespunde *sistemului limbic*. În acest segment al creierului nu se găsesc doar instincte și porniri, ci, conform lui MacLean, și primele încercări ale naturii de a forma o conștiință și o gândire. Cel de-al treilea creier este „creierul mamiferului dezvoltat" și corespunde *neocortexului*, ca sediu al rațiunii, intelectului și logicii. Acest creier al mamiferului dezvoltat funcționează independent de celelalte regiuni ale creierului, apărute filogenetic. MacLean face această afirmație deoarece el crede că împărțirea în trei creieri este una foarte strictă. Astfel, între sistemul limbic și neocortex ar exista foarte puține legături. Afectele și intelectul s-ar afla în doi creieri diferiți, acesta fiind motivul pentru care ne controlăm atât de greu afectele cu ajutorul intelectului.

Lucrările lui MacLean despre creier au devenit foarte populare și aveau avantajul că puteau fi înțelese foarte ușor. La fel cum, de două mii de ani, filosofii au făcut distincția între instinctele animalice, sentimentele mai înalte și rațiunea umană, dublată de șiretenie, tot astfel procedează și MacLean, când împarte cu relativă ușurință creierul în trei regiuni. Problema este că teoria lui MacLean, inclusă și astăzi în destule manuale școlare, este greșită. Nu există trei creieri care funcționează independent unul față de celălalt! Nici reprezentarea curentă conform căreia cei trei creieri s-au format în procesul de evoluție de la reptilă la om nu este întocmai corectă. Și aceasta deoarece și reptilele au un sistem limbic destul de asemănător celui întâlnit la om. Reptilele au și un creier terminal, o variantă modestă a neocortexului întâlnit la mamifere. Cel mai important lucru este

însă acela că între trunchiul cerebral, creierul intermediar, creierul mic și creierul mare legăturile sunt foarte strânse. Aceste părți nu sunt, pur și simplu, așezate unele peste altele, așa cum arăta MacLean. Legătura foarte strânsă între regiunile creierului este deosebit de importantă deoarece doar ea explică modul în care funcționează sentimentele, dorințele și gândirea noastră.

Multe dintre supozițiile formulate de către specialiștii în neuroștiință în ultima sută de ani au avut doar o validitate limitată. De fapt, fiziologul francez Jean Pierre Marie Flourens (ulterior un adversar înverșunat al lui Darwin) a descoperit deja în anii '20 ai secolului al XIX-lea că în creier există numeroase conexiuni. El secționase creierul a diferite animale supuse experiențelor, cum ar fi găini și porumbei, pentru a vedea ce funcții încetau după aceea. Spre uimirea sa, a descoperit că nu era vorba despre încetarea unor funcții individuale, ci despre acelea care deveniseră mai puțin bune. Totul arăta ca în cazul computerului HAL din filmul lui Stanley Kubrick, *Odyseea spațială 2001*, care la fiecare deconectare de la energia electrică, funcționează mai lent, dar rămâne la fel de inteligent. Fluorens și-a dat seama că acea reprezentare asupra regiunilor creierului conform căreia se ocupă doar de anumite capacități, cum ar fi capacitatea de calcul, de vorbire, de gândire, sau memoria, era incorectă. El a exagerat în sensul opus, arătând că, în creier, totul răspunde de tot. Tocmai de aceea generația de după Flourens și anterioară lui Ramón y Cajal s-a ocupat mai ales de cercetarea și împărțirea regiunilor și centrilor creierului în raport cu funcțiile îndeplinite. Toți cei ce se respectau făceau un atlas al creierului. Cele mai spectaculoase descoperiri au fost făcute de anatomistul francez Paul Broca și de neurologul german Carl Wernicke, deoarece ei au descoperit, independent unul față de celălalt, cei doi centri ai vorbirii la om. În 1861 a fost descoperită *zona Broca*, o zonă a creierului responsabilă pentru articularea sunetelor, iar în 1874 a fost descoperită *zona Wernicke*, responsabilă pentru înțelegerea vorbirii.

În prezent, creierul este împărțit în trunchiul cerebral, creierul intermediar, creierul mic și creierul mare. *Trunchiul cerebral* constituie secțiunea inferioară a creierului, situată în zona

mediană a capului, și este format din mezencefal, punte și mielencefal (prelungire a măduvei spinării). *Trunchiul cerebral* interconectează senzațiile și coordonează toate secvențele de mișcări automate, de pildă bătăile inimii, respirația, metabolismul, precum și reflexele, cum ar fi clipitul, înghițitul, tusea. *Creierul intermediar* este o secțiune destul de mică a creierului, situată deasupra trunchiului cerebral. Creierul intermediar este format din partea superioară a talamusului, din hipotalamus, subtalamus și epitalamus. Rolul său este acela de transmițător, dar și acela de cenzor emoțional. El receptează senzațiile și le transmite mai departe, către creierul mare. Fiind un sistem sensibil de nervi și hormoni, creierul intermediar coordonează somnul și starea de veghe, senzațiile de durere, temperatura corpului, dar și pulsiunile, de exemplu comportamentul sexual. *Creierul mic* are un rol important în ceea ce privește capacitatea de mișcare și învățarea motorie. În cazul altor vertebrate, creierul mic este mai dezvoltat decât la om, mai ales la pești, ale căror mișcări, din anumite puncte de vedere par a fi mai complexe în comparație cu cele ale omului. În cazul nostru, al oamenilor, creierul mic preia și sarcini legate de fenomenele cognitive, de vorbire, de abilitățile sociale, de memorie, care au loc inconștient. *Creierul mare* se situează deasupra celorlalte trei regiuni ale creierului, la om fiind de trei ori mai mare decât toate celelalte regiuni, luate împreună. Creierul mare se poate împărți în numeroase secțiuni, care pot fi ordonate în unele mai „simple", senzoriale, și în altele mai „evoluate", asociative. Toate performanțele intelectuale depind de *cortexul asociativ*, dar nu numai de acesta.

Capacitatea creierului nostru depinde de experiențele pe care le trăim. Lucrul acesta îl știa și Immanuel Kant, când a scris introducerea la ediția a doua a celei mai cunoscute scrieri ale sale, *Critica rațiunii pure*. În respectiva introducere el afirmă: „Nu încape nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, căci prin ce altceva ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte,

pun în mișcare activitatea noastră intelectuală pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere care se numește experiență?"[1] Atenția joacă un rol determinant în ceea ce privește senzațiile și gândirea noastră, la fel cum fenomenul se produce și invers, adică senzațiile și gândirea determină atenția. Oamenii pot face pe rând o singură operațiune, chiar dacă uneori într-o succesiune mai rapidă. Chiar și așa-numitul „multitasking" nu implică faptul că omul se poate concentra asupra mai multor lucruri simultan, ci doar că poate trece foarte rapid de la un lucru la altul. Din acest punct de vedere, spectrul atenției noastre este mult limitat și aceasta nu numai pornind de la posibilitățile noastre biologice de percepție, ci și datorită capacităților noastre limitate. Pe cât de corectă este afirmația conform căreia omul folosește doar o parte din celulele nervoase aflate în creier, pe atât de greu este să creștem această proporție. O anumită activitate a creierului ne solicită toată atenția, astfel încât trecerea la altceva se face întotdeauna pe seama limitării acelei activități. Fiul meu, Oskar, are patru ani și este foarte interesat de animale. El poate enumera fără nici o problemă mai multe specii de dinozaur și poate deosebi focile de morse, dar îi este foarte greu să îmbrace un tricou. Nu numărul celulelor nervoase, ci anvergura atenției noastre ne limitează capacitatea de învățare.

Până acum știm destul de vag cum este constituită atenția și ce se petrece din punct de vedere neurochimic atunci când învățăm ceva. Faptul că am descoperit câteva procese elementare care au loc în creier și funcția diferitelor regiuni ale acestuia se datorează progresului tehnologic. Ramón y Cajal mai trăia în 1929, când psihiatrul german Hans Berger a pus la punct electroencefalografia (EEG). Exista, în sfârșit, posibilitatea măsurării intensității impulsurilor electrice din creier. În anii '50 s-au adus îmbunătățiri electrozilor. Cu ajutorul microelectrozilor sensibili, domeniul de măsurare a devenit atât de exact, încât a permis

[1] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bogdasan și Elena Moisuc, Ed. IRI, București, 1998, p. 49 (n. red.)

observarea activității neuronilor. Următorul pas a fost cercetarea câmpurilor magnetice. La fel cum se întâmplă în cazul tuturor impulsurilor electrice, și cele din creier formează un câmp magnetic. Începând din anii '60 există senzori sensibili ce măsoară câmpurile magnetice și determină impulsurile electrice de la nivelul creierului. Magnetoencefalografia (MEG) indică zonele cu activitate intensă ale creierului. În anii '70 și '80 au fost descoperite noi metode pentru măsurarea fenomenelor neurochimice înregistrate la nivelul creierului. Începând din anii '90, neuroștiința dispune de imagini color ale creierului. În prezent, așa-numita „imagistică" din care fac parte metode precum tomografia computerizată cu raze Röntgen și imagistica prin rezonanță magnetică nucleară (scanerele RMN), oferă imagini fantastice ale proceselor care au loc în creier. Dacă în trecut nu era posibilă decât prezentarea fenomenelor electrice sau chimice, noile metode măsoară fluxul sangvin și oferă imagini de cea mai bună calitate. Dezlegarea misterelor sistemului limbic, determinarea sediului emoțiilor și senzațiilor au devenit pentru prima oară subiecte de cercetare.

Numeroși specialiști în domeniul neuroștiinței sunt atât de entuziasmați de noile posibilități, încât cred că, mai devreme sau mai târziu, filosofia și poate chiar psihologia vor deveni inutile. Cercetătorul William Calvin de la Universitatea Washington, din Seattle a găsit în acest sens o imagine potrivită, referindu-se la „visul intendentului". Calvin arată că intendentul nu se simte bine în cămăruța lui întunecoasă, de la subsol. El își dorește cel mai mult să stea sus, în mansarda luminoasă. Așa li se întâmplă și acelor specialiști în neuroștiință, care și-ar dori să treacă de la celulele și proteinele din creier direct la filosofie. Distanța de la proteine la rațiune este, însă, enormă. Chiar dacă cercetarea în acest domeniu este pe drumul cel bun cu privire la descifrarea centrilor și funcțiilor creierului, mecanismul care generează spiritul, simțul comun și rațiunea nu este cunoscut încă. În prezent știm, oricum, mai exact ceea ce nu știm decât ceea ce știm. Cu cât învățăm mai multe lucruri despre creier, cu atât ni se pare mai complicat.

Cele mai mari enigme le provoacă aspectele de ordin personal ale conștiinței, trăirile noastre cu totul subiective. De ce suntem afectați într-un fel sau altul de anumite senzații, aceasta este încă marea noastră enigmă. Senzațiile și pasiunile nu se pot explica prin cunoștințele generale din neurochimie. Nici aparatele de măsură și nici discuțiile cu psihologul nu duc la găsirea răspunsurilor legate de senzații și pasiuni. Când Louis Armstrong a fost întrebat ce este jazzul, a dat un răspuns cât se poate de potrivit: „Dacă simți nevoia să pui întrebarea asta, n-ai să-l înțelegi niciodată!" Trăirile subiective sunt și rămân inaccesibile. La o tomografie cu scanerul RMN se observă cum, în timp ce ascult jazz, anumiți centri emoționali din creierul meu primesc mai mult sânge, dar nu se observă *cum anume* și *de ce*.

Cu toate acestea, neuroștiința este considerată în prezent acea disciplină care are legătură cu fundamentele cunoașterii noastre și ale conștiinței de sine. Motivele sunt evidente. În comparație cu filosofia, rezultatele neuroștiinței par mai interesante în prezent. Întrebarea, însă, este aceea dacă ne folosesc la ceva aceste rezultate în absența filosofiei. Oricum, cercetarea creierului reprezintă un domeniu deosebit de ciudat. De fapt, creierul uman încearcă să descopere ceva despre creierul uman. Aceasta înseamnă că un sistem încearcă să se înțeleagă pe sine însuși. Astfel, creierul este atât subiectul, cât și obiectul cercetării – o situație precară. Oare specialiștii în neuroștiință nu fac cu alte metode exact ce încearcă filosofii de 2 000 de ani, adică să gândească pentru a explica propria gândire? Multă vreme, singura metodă de cercetare a spiritului uman a constituit-o întemeierea de sine prin gândire și, când era posibil, observarea acestui fapt în procesul gândirii. Punctul culminant a fost, din perspectivă modernă, în urmă cu aproape 400 de ani, într-o seară de iarnă, pe care merită să ne-o amintim ...

Ulm

O seară de iarnă din timpul Războiului de Treizeci de Ani
De unde știu cine sunt?

Scena are în sine ceva intim. Soba de teracotă este mare. Lângă ea se află un bărbat în vârstă de douăzeci și trei de ani, îmbrăcat cu mantaua de iarnă a unui soldat imperial. Chipul ni-l putem imagina cu ușurință, pornind de la o pictură realizată ceva mai târziu de către marele portretist olandez Frans Hals. Ochii bărbatului sunt negri, unul dintre ei este apos, ca al lui Karl Dall, are gura mare și buze subțiri, un zâmbet abia schițat, câteva fire de barbă și părul negru, lung până la umeri. Chipul îi trădează în egală măsură melancolia, inteligența și, într-un anume sens, apăsarea. Pe cât sunt de clare trăsăturile feței lui, pe atât de neclar este decorul. De fapt – așa scrie bărbatul –, el nu se află lângă sobă, ci *în* ea. Pornind de la această mărturie, ne putem închipui multe lucruri, și acest cuvânt neînsemnat, *în*, a stârnit numeroase discuții. Bărbatul se referea, poate, la faptul că era într-o baie sau într-o saună, destul de numeroase la acea vreme? Atunci de ce este îmbrăcat? Poate că soba era atât de mare, încât și-a luat un scaun și s-a așezat la gura ei? Mai plauzibil este, însă, faptul că bărbatul a denumit încăperea în care se afla „sobă" pentru că îl ocrotea de frig. Afară e ger. Este o zi de iarnă din anul 1619 și scena are loc în odaia unei case țărănești, situate în apropiere de Ulm. Dar să-l lăsăm pe bărbatul cu pricina să istorisească el singur: „Eram pe atunci în Germania, unde mă duseseră niște războaie interminabile și, cum mă întorceam spre armată la înmormântarea împăratului, începutul

iernii mă reținu într-un cartier unde, negăsind nici o societate care să mă distreze și neavând, din fericire, nici o grijă sau pasiune care să mă tulbure, stam ziua întreagă singur, închis într-o cameră unde aveam tot răgazul de a mă întreține cu gândurile mele (...)."[1]

Bărbatul amintit avea un scop foarte ambițios atunci când se întreținea cu gândurile sale. În timp ce izbucnește Războiul de Treizeci de Ani, care avea să transforme întreaga Europă Centrală într-un morman de cenușă, el își dorește liniște, ordine și claritate. Dorește să știe cât mai multe despre sine și despre lume. Prima regulă pe care o stabilește este aceea de a nu lua drept adevărat nimic din ceea ce nu este clar și distinct și se îndoiește de orice lucru supus îndoielii. Nu te poți bizui pe văz, dar nici pe celelalte simțuri, astfel încât te poți înșela foarte ușor. Îndoindu-se de toate, a mers mai departe cu raționamentul său. Nici în gândire nu ne putem încrede fără o examinare prealabilă. Oare nu era posibil să ne influențeze un geniu rău care să ne ducă la concluzii greșite? Dar oare, nu există nimic de care să nu mă pot îndoi? Dacă mă îndoiesc de toate, nu mă pot îndoi de faptul că mă îndoiesc și că eu sunt cel care se îndoiește. Și dacă eu știu că *eu* mă îndoiesc în timp ce mă îndoiesc, atunci trebuie să *gândesc* faptul că mă îndoiesc. Există, deci, o certitudine absolută, un principiu prim, care le precedă pe toate celelalte: *Cogito, ergo sum*, „gândesc, deci exist". Focul din sobă nu se stinsese încă în momentul în care bărbatul gândise și rostise această frază, dar filosofia nu mai avea să fie la fel.

Cine era acest bărbat, care a revoluționat filosofia într-o seară de iarnă, la începutul Războiului de Treizeci de Ani? Numele lui este René Descartes. Provenea dintr-o familie de aristocrați. Tatăl lui era consilier în Parlamentul din Rennes, Bretagne. Mama lui moare în 1597, la un an după venirea lui pe lume, și de aceea își va petrece copilăria la o bunică. La vârsta de opt ani merge la un colegiu iezuit, lucru care nu îi aduce deloc bucurie, dar când iese de pe băncile colegiului, la vârsta de șaisprezece ani, dispune de o solidă pregătire în limbile clasice

[1] René Descartes, *Discurs asupra metodei*, trad. George Ghidu, Ed. Mondero, București, 1999, p. 13 (n. red.)

și matematică. Tânărul înzestrat studiază dreptul la Poitiers și, imediat după aceea, se înscrie la o Academie din Paris pentru tineri aristocrați, pentru a recupera tot ceea ce ratase până atunci din micile plăceri ale vieții. Învață scrimă, învață să danseze, să călărească, deprinde bunele maniere și alte lucruri indispensabile, dar habar nu are ce-ar putea face cu toate acele cunoștințe (abia două decenii mai târziu se va putea folosi de una dintre artele deprinse în academie, când își ucide adversarul, într-un duel). La vârsta de douăzeci și doi de ani, din spirit de aventură, intră în serviciul principelui olandez Moritz de Orania. În perioada respectivă învață mult, orientându-se asupra științelor naturii. În schimb, despre viața de militar are o părere proastă. Călătorește fără țintă prin Danemarca și Germania, mai intră o dată în rândurile armatei, de data aceasta sub comanda ducelui Maximilian de Bavaria. Ia parte la cucerirea orașului Praga, unde vizitează laboratorul astronomului Johannes Kepler. Îi este limpede ce dorește să devină: un deschizător de drumuri, o persoană care aduce lumină în întunericul științelor. Visează la o metodă clară, logică și „universală de cercetare a adevărului", iar el, Descartes, este menit să o găsească.

În aprilie 1620, Descartes, care are douăzeci și patru de ani, îl întâlnește la Ulm pe matematicianul Johannes Faulhaber. Descartes rezolvă într-o clipită o problemă complicată de matematică în fața căreia ar fi capitulat cele mai luminate minți ale vremii, după cum scrie Descartes însuși, fără prea multă modestie. Este momentul în care avea să devină bărbatul care poate găsi o rezolvare simplă și inteligentă oricărei probleme. La un an după meditația în odaia casei țărănești, abandonează viața de militar, care nu îi plăcea, pleacă la Loretto și călătorește în Germania, Olanda, Elveția și Italia.

În 1625 pleacă la Paris și este primit în cercurile intelectualilor din acest oraș. Este prezent adesea la serate, deși nu este un oaspete foarte sociabil. După cinci ani părăsește Parisul și se îndreaptă spre Țările de Jos, aflate în plină înflorire. Aici domnește cea mai mare libertate spirituală și religioasă din Europa, iar Descartes vrea să profite de această situație pentru a scrie

marea operă pe care o pregătea de mult timp. Viața lui socială are de suferit, singura lui formă de comunicare cu lumea exterioară fiind schimbul de scrisori, purtat mai ales cu diverse doamne. Se concentrează exclusiv asupra *Tratatului despre lume*, dar cartea nu va fi tipărită niciodată. În 1633 află despre soarta colegului său italian, Galileo Galilei, care s-a văzut nevoit să retracteze în fața Inchiziției tot ce adusese nou în lumea științelor naturii, mai cu seamă concepția lui despre cosmos și despre lume. Biserica Catolică este un dușman de temut, chiar și pentru un om ca Descartes, care crede în Dumnezeu, dar într-un Dumnezeu relativ abstract, despre care încearcă să demonstreze că este principiul suprem. Deși în Țările de Jos gradul de toleranță este mai mare decât în Italia sau în Franța, Descartes se dovedește a fi un om prudent și își schimbă frecvent domiciliul. Scrie lucrări de geometrie, algebră și fizică și își face un renume excelent ca matematician. Abia în 1637 publică lucrarea despre jocul său intelectual, încercat cu optsprezece ani în urmă, unde reduce lumea la o odaie încălzită cu o sobă, și care cuprinde celebra formulă „Gândesc, deci exist." Este o cărticică subțire, adresată marelui public, intitulată *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*. Din motive de siguranță, lucrarea apare anonim, dar se află repede cine este autorul. Descartes se bucură de o mare faimă, dar aroganța lui și neîncrederea profundă îl fac să fie sensibil la orice fel de critică. Următoarele sale scrieri, foarte asemănătoare din punct de vedere ideatic cu lucrarea amintită, provoacă anumite obiecții în cercurile pe care le frecventează la Leiden și Utrecht. Neîncrederea lui Descartes se transformă în paranoia.

Se gândește în mai multe rânduri să plece în Anglia, face călătorii scurte în Franța și, în 1649, dă curs invitației făcute de o persoană cu care coresponda. Este vorba despre regina Suediei, Christina, dar ședereа în frigurosul Stockholm îl va costa viața. Regina dorește să ia lecții de dimineață, într-o cameră neîncălzită, iar în februarie 1650, Descartes, care are cincizeci și trei de ani, face pneumonie.

Ce a realizat Descartes? În primul rând, a introdus o metodă: să acceptăm ca adevărat doar ceea ce poate fi demonstrat

printr-o argumentare graduală și completă. El a făcut din „eu" centrul filosofiei. Dacă filosofii de dinaintea lui încercaseră să afle cum este lumea „în sine", Descartes alesese o cu totul altă abordare. Pot afla cum este lumea „în sine" doar dacă văd cum se prezintă ea în *gândirea* mea. Tot ceea ce știu despre lume, nu știu în urma unei priviri de ansamblu, ci numai și numai prin gândirea din mintea mea. Iată de ce, Friedrich Nietzsche avea să-l numească mai târziu pe Descartes „înaintașul revoluției, care a făcut din rațiune singura autoritate."

Descartes dăduse un răspuns la întrebarea „De unde știu cine sunt?" – știu acest lucru datorită gândirii mele! Acest răspuns a fost mai bun decât toate răspunsurile date până atunci la respectiva întrebare, chiar dacă Sfântul Augustin avusese o formulare asemănătoare în secolul al IV-lea. Așa cum avea să se dovedească mai târziu, argumentarea lui Descartes are câteva puncte slabe. Formula pe care a propus-o nu este atât de solidă precum a crezut el. Pentru a-mi exprima îndoiala în legătură cu tot ceea ce există pe lumea asta, am nevoie de un *limbaj* bine pus la punct. În legătură cu limbajul, Descartes nu are încă nici un fel de îndoieli. Se folosește de el, fără să presupună că, prin cuvinte, propoziții și gramatică, putem ajunge la concluzii greșite. Unii filosofi au criticat faptul că Descartes nu face distincție între *intelect* și *rațiune*.

Oare ceea ce se poate înțelege este și rațional? Oare aici nu se face confuzia între două sensuri diferite? A treia obiecție vizează faptul că Descartes face eforturi pentru a înțelege gândirea, dar nu se apleacă prea mult asupra a ceea ce înseamnă „a fi".

Tocmai acesta este punctul asupra căruia merita insistat mai mult. Descartes a fost un filosof cu foarte mare influență, poate filosoful cu cea mai mare influență din toate timpurile. Deși ideile lui au fost întâmpinate la început cu ostilitate, Descartes a devenit un deschizător de drumuri în privința cercetărilor despre corp, creier și spirit. Pe cât de puternică era dorința sa de a examina gândirea, pe atât de redus era, privind retrospectiv, interesul său față de corp. Corpul este numai o povară atârnată de cap! Cu detașare rece, „mecanicul spiritului" le comunică cititorilor săi că trupul tuturor viețuitoarelor este o mașinărie

cu membre, un automat sau un ceasornic. Organele din corp funcționează ca automatele din grădinile cu instalații hidraulice din secolul al XVII-lea. Nervii sunt ca niște conducte pentru apă, cavitățile din creier sunt ca niște rezervoare, mușchii sunt asemănători unor resorturi mecanice, iar respirația este comparată cu mișcările din interiorul unui ceas. Și toate aceste fenomene sunt controlate de un omuleț din creier: glanda pineală. Ultima modă în științele naturii era aceea de a prezenta corpul uman ca pe un mecanism, iar Descartes se încadrează în respectivul curent. Se poate spune că el a devenit peste noapte cel mai însemnat ideolog a unei noi viziuni în ceea ce privește corpul și, față de criticii săi, mai ales din sânul Bisericii, el se putea considera un om modern, un progresist. Dacă Descartes ar fi trăit în timpurile noastre, ar fi fost cu siguranță un pionier în domeniul inteligenței artificiale sau un renumit specialist în domeniul neuroștiinței.

De aceea, este deosebit de interesant să ne întrebăm ce părere ar fi avut în prezent Descartes despre relația existentă între spirit și trup. Ce i-ar spune alter ego-ului său de acum 400 de ani, dacă acesta s-ar retrage iarăși undeva pentru a medita, pentru a căuta, în chip clar și simplu, certitudinea ultimă despre om și lume?

Primăvara lui 2007. Un bungalou din lemn, vopsit în alb, cu o grădină mare și cu un gazon minunat, situat în apropiere de Boston. Aici locuiește René Descartes junior, specialist în neuroșiință. Se află în living, în apropierea șemineului. Are o ținută lejeră: pantaloni din catifea reiată, cămașă în carouri și un pulover tricotat. Tolănit pe canapea, povestește:

„Mă aflu în SUA, pentru că aici m-a adus cariera, asta după ce am fost în Franța și în Olanda. Tocmai m-am întors de la un simpozion, care a avut loc la Institutul Național de Sănătate din New York. Semestrul nu a început încă, așa că, din fericire, nu sunt ocupat cu prelegerile și examenele. Acum simt nevoia să mă întrețin cu gândurile mele. Și pentru că am hotărât să mă îndoiesc de orice lucru care nu este clar și distinct și nu poate fi cercetat și reprezentat până la capăt, întrucât acesta este singurul drum care conduce la adevăr, mă văd nevoit să mă îndoiesc

de toate certitudinile false, pe care filosofia le-a introdus în lume fără să le verifice. Să începem cu separarea total neavenită a spiritului față de corp, pe care nu alter ego-ul meu de odinioară a inventat-o, dar pe care a ancorat-o adânc și radical în filosofie. Singurul adevăr valid este că spiritul și corpul nu se pot separa! Cei care încearcă să separe în creier spiritul de corp nu vor ajunge niciodată la o concluzie validă. Creierul nu este o componentă hardware, înzestrată cu spirit pe post de software, ci spiritul și trupul colaborează într-un mod complicat. Sintagma „Gândesc, deci exist", chiar dacă este atât de celebră, are din păcate o conotație deranjantă. Ea nu-mi spune doar că eu, numai cu ajutorul gândirii, ajung să mă cunosc, pe mine și ființa mea. Ea sugerează, de asemenea, că gândirea și conștiința gândirii reprezintă temeiul existenței. Și pentru că gândirea trebuie să fie separată de corp, sintagma subliniază separarea radicală dintre spirit și corpul biologic. Nici un specialist în neuroștiință nu mai poate subscrie la cuvintele pe care le-a așternut odinioară alter ego-ul meu pe hârtie: „De aici am tras concluzia că sunt o substanță a cărei esență și natură este de a cugeta și care, pentru a exista nu are nevoie de nici un loc, nici nu depinde de vreun lucru material; așa că, acest eu, adică sufletul, prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime deosebit de corp și mai ușor de recunoscut decât corpul. Chiar dacă acesta (corpul) n-ar exista deloc, sufletul ar rămâne tot ceea ce este."[1] Dacă lucrurile ar sta astfel, atunci spiritul ar fi un spectru într-o mașină, dar acest raționament este fals. Nu există un loc izolat și separat în creier care să se cheme „spirit". Această situație ar fi la fel de lipsită de sens ca aceea în care ar exista un loc numit „universitate" și care ar exista independent față de clădiri, străzi, spații verzi și oameni.

În domeniul neuroștiinței se știe că nici senzațiile, nici activitățile de natură intelectuală nu pot fi separate de structura și de modul de funcționare a organismului biologic. Dacă separarea ar fi posibilă, specialiștii în neuroștiință ar rămâne fără slujbă. Nu ar trebui să cerceteze diferitele regiuni ale creierului, nu

[1] René Descartes, *Discurs asupra metodei*, ed. cit., p. 37 (n. red.)

ar trebui să marcheze legăturile electrice și nu ar trebui să denumească substanțe chimice pentru că nimic din toate aceste lucruri nu ar avea vreo legătură cu spiritul. Bineînțeles că spiritul nu se poate circumscrie cu ușurință. Nu este suficient să marchezi o anumită zonă a creierului și să faci o listă cu substanțe, pentru ca apoi să spui: «Acesta este spiritul omenesc». Conștiința umană reprezintă interacțiunea dintre corp și experiențele acestuia cu mediul înconjurător. Pentru a înțelege spiritul, nu este suficient numai să-l situăm în creier (și nu într-un spațiu lipsit de corp, ca la Descartes), ci trebuie să învățăm să-l înțelegem cu întregul nostru organism. Simțurile noastre, nervii și neuronii noștri interacționează cu mediul înconjurător, cu ceea ce vedem, auzim, mirosim, gustăm și simțim. La întrebarea «De unde știu cine sunt?» se poate răspunde în felul următor: «Eu știu cine sunt pentru că simțurile mele trimit semnale către celulele nervoase din creier, unde sunt prelucrate și răspândite prin intermediul unor circuite complexe, atât de complexe, încât rezultă o serie de fenomene minunat de complicate și abstracte precum cunoașterea, gândirea mea și imaginea pe care o am despre propria mea existență.»"

Atât despre specialistul în neuroștiință, care trăiește în zilele noastre la Boston. Înaintașul său din vremea Războiului de Treizeci de Ani mai are un atu. Specialistul în neuroștiință a răspuns într-adevăr la întrebarea „De unde știu cine sunt?" Pentru a constata cum funcționează creierul meu, pentru a putea descrie în ce mod simțurile mele și celulele nervoase reflectă o imagine despre mine, trebuie să gândesc mai întâi aceste gânduri. Toate aceste lucruri, oricât de reale, sunt mai întâi gânduri și reprezentări, pe care le creez *în cap*! Dacă privim din acest punct de vedere, sintagma „Gândesc, deci exist" are o doză de realitate. Ea nu trebuie înțeleasă în sensul că gândirea constituie existența, că aceasta din urmă provine din gândire. Această abordare este falsă. Dacă afirm, însă, că doar gândirea îmi poate oferi o *reprezentare* despre mine însumi, atunci sintagma carteziană este corectă.

Există, deci, două abordări cu totul diferite despre existența mea. Pot începe cu gândirea și mă pot întreba de unde provin

certitudinile mele. Aceasta este calea abordată de Descartes și de filosofia modernă, care a dus mai departe observarea sinelui, încurajând astfel o perspectivă reflexivă, ce a sprijinit și a validat toate judecățile despre lume pornind de la originile lor *subiective*. Ca teorie științifică a cunoașterii, această cale a ajuns la capăt. Nu se mai poate descoperi aproape nimic nou. În cadrul celei de-a doua abordări, omul este observat ca și cum observatorul însuși, precum și percepțiile personale și gândurile acestuia nu ar mai avea nici o importanță. Aceasta este calea adoptată de științele moderne ale naturii. Este vorba mai puțin de reflecție, dar această abordare câștigă din ce în ce mai mult teren. Tipurile de cunoaștere oferite de cele două abordări nu ar putea fi mai diferite.

Pentru numeroși specialiști în neuroștiință, cercetarea creierului este singura cale de acces către spirit. Ceea ce era pe vremuri filosofie avea să devină neurobiologie. Dacă omul dorește să afle cine este, trebuie să învețe să își înțeleagă creierul. Neuroștiința înlocuiește speculațiile despre simțurile, gândirea și acțiunea oamenilor prin cercetare pragmatică. În ciuda acestui fapt, există numeroși specialiști în neuroștiință care omit că nici ei nu se află pe calea spre un adevăr absolut. Fiecare dintre științele naturii este un produs al spiritului uman, pe care respectivele științe doresc să-l cerceteze cu mijloace proprii. Capacitatea de cunoaștere a spiritului uman se află în strânsă legătură cu necesitățile de adaptare care apar în cursul evoluției. Creierul nostru este așa cum îl știm astăzi pentru că s-a impus în procesul evoluției. Rolul pe care îl avea în pădurea tropicală și în savană nu era acela de a asigura o cunoaștere obiectivă a lumii. Așadar, să nu ne mirăm că el nu este adaptat în mod optim pentru un astfel de rol.

În cazul în care conștiința nu ar fi formată conform principiului obiectivității absolute, omul ar recunoaște doar ceea ce i-ar permite aparatul cognitiv apărut în procesul evoluției implicat de concurență. Toate abordările științelor naturii sunt tributare capacității de cunoaștere a omului. Dacă ele nu ar fi dependente de această capacitate, nu s-ar face progrese în domeniul științelor naturii, nu ar exista contradicții și nu s-ar

aduce îndreptări. Nici criteriile cercetării, cum ar fi libertatea de a contesta, repetabilitatea, semnificația nu sunt autonome, ci corespund capacității de cunoaștere la un anumit moment și la un anumit nivel al cunoașterii. Constatăm că anumite lucruri în legătură cu care naturaliștii de acum o sută de ani erau absolut siguri nu mai sunt valabile în prezent. De ce peste o sută de ani situația ar trebui să fie altfel?

Din acest motiv, filosofii sunt încă îndreptățiți să înceapă cu eul gânditor, care descifrează treptat lumea. Din acest punct de vedere, Descartes a rămas la fel de modern ca în urmă cu patru sute de ani. Cu toate acestea, filosofii ar trebui să-și dea seama că nu gândesc în absența creierului, dar nici exclusiv datorită lui. Creierul gândește, și el produce și eul meu care gândește că gândește. Deci... avea Descartes dreptate în momentul în care a folosit cuvântul „eu"? Poate că ar fi trebuit să spună: „Dacă este neîndoielnic faptul că în procesul îndoielii este nevoie de gândire, atunci trebuie să existe *gândirea*". În loc de „Gândesc, deci exist", nu ar fi fost mai bine să spună: „Gândurile există"? Cum poate fi definit acest „eu", care este adus în mod indirect în discuție?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Viena

Experiența lui Mach
Cine este „eul"?

Experiența acumulată timp de secole se ascunde uneori în note de subsol. De exemplu, cele la care vom face referire în continuare. În 1855, un student la fizică în vârstă de șaptesprezece ani, pe nume Ernst Mach, face o plimbare prin împrejurimile Vienei. El trăiește o experiență unică: „Într-o zi însorită, de vară, în timpul vacanței, am văzut lumea din care făcea parte și eul meu ca *o* masă compactă de senzații, care avea legătură mai ales cu eul meu. Deși reflecția a intervenit abia mai târziu, momentul respectiv a devenit unul decisiv pentru ideile mele." Era un fel de experiență a secolului, lucru pe care studentul nu-l știa, o experiență așternută pe hârtie cincizeci de ani mai târziu, sub forma unei note, în cartea sa *Analiza senzațiilor*.

Ernst Mach s-a născut în 1838 (cu șase ani înaintea lui Nietzsche) în Chrlice, localitate situată în acea vreme în Austro-Ungaria și, în prezent, în Cehia. Familia sa făcea parte din minoritatea germanofonă. Tatăl lui Mach era țăran, dar pentru că oferea și lecții particulare, s-a ocupat îndeaproape de instruirea fiului său. Mach a învățat și meseria de tâmplar. Abia la vârsta de cincisprezece ani a ajuns la un gimnaziu, unde avea să-și ia cu greu bacalaureatul. Tânărul dotat a studiat la Viena matematica și științele naturii, luându-și examenul de licență cu o teză despre electricitate. La un an după aceea, avea să devină profesor mai întâi la Graz, apoi la Praga și, în cele din urmă, la Viena. Este interesat de numeroase domenii, de fapt, îl interesează tot. Predă fizică, matematică, filosofie și psihologie.

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

Ca fizician, calculează viteza sunetului, care mai târziu îi va purta numele. Se spune, de exemplu, că avioanele supersonice zboară cu viteza Mach 2.

În epoca în care a trăit, Mach se bucura de faimă la Praga și Viena. A făcut experimente legate de rachete și de dinamica gazelor. A criticat mereu fizica newtoniană, încurajând astfel apariția teoriei relativității. Albert Einstein s-a considerat fără rezerve unul dintre elevii lui Mach, deși acesta din urmă nu i-a fost niciodată profesor. Din punct de vedere politic, Mach era un liberal, atras din ce în ce mai mult de social-democrație, partidul social-democrat fiind considerat pe vremea aceea un partid radical. În ceea ce privește viziunea asupra lumii, Mach a fost un agnostic, care nu a ezitat să intre în polemici chiar cu Biserica. De teoriile lui Mach s-au ocupat fizicieni și filosofi, tânărul Lenin a scris despre acestea o carte groasă, în timp ce filosofia lui Mach era la modă în rândul intelectualilor ruși. Psihologia simțurilor a apărut ca disciplină nouă și în America, influențând cercetarea în domeniul comportamentului. Chiar dacă a influențat atâtea domenii, faima de care se bucura s-a diminuat rapid după moarte, survenită în 1916, când Primul Război Mondial zguduie Europa, iar fizica pornește pe drumuri cu totul noi. În 1970, cei de la NASA își aduc aminte de fizicianul aproape uitat, care fusese un pionier în domeniul rachetelor, și dau unui crater selenar numele său.

Ideile filosofice ale lui Mach au fost radicale. Pentru el avea importanță doar ce rezulta în urma experienței sau doar ceea ce putea fi calculat. Astfel, era anulată o mare parte a filosofiei de până atunci. Verificând dacă lucrurile sunt valabile din punct de vedere fizic, Mach a dat celei mai mari părți a istoriei filosofiei nota patru cu minus. Mach a criticat în special dualismul lui Descartes, deoarece pentru el era clar un singur lucru: senzațiile pe care le are corpul și reprezentările pe care le creează spiritul sunt alcătuite din aceeași materie.

Așa cum în timpul acelei experiențe din tinerețe, pe care o avusese într-o zi de vară, Mach descoperise că orice lucru avea legătură cu altul, el avea să contopească dualismul, alcătuit din eu și lume, în *monism*: tot ceea ce există în lume se compune

din aceleași elemente. Dacă ele apar în creier, se numesc „senzații", dar acest lucru nu le transformă în ceva deosebit.

Întorsătura demnă de reținut în cadrul acestei teorii a senzațiilor o constituie însă moartea eului. Filosofii vorbiseră mai bine de două mii de ani despre „eu" și orice om folosește termenul „eu" atunci când se referă la sine. Mach a fost împotriva acestui fapt. Lui îi era greu să spună „eu" atunci când vorbea despre sine. Ce să fie acest „eu"? Mach era de părere că „Eul nu este o unitate bine determinată, strict delimitată, care nu se modifică." Nu există un eu în creierul uman, ci există doar un mănunchi de senzații aflate într-o permanentă legătură cu elementele din mediul exterior sau, așa cum se exprima Mach în glumă: senzațiile „se plimbă *singure* prin lume". În albumul de familie al filosofiei cea mai cunoscută dedicație dintre toate este: *„Eul nu poate fi salvat.* Conștientizarea acestei situații, dar și teama față de ea au dus la cele mai ciudate grozăvii pesimiste și optimiste, religioase și filosofice."

Mach nu a fost primul care a dorit să renunțe la eu sau cel puțin să-i reducă din importanță, transformându-l în ceva neînsemnat. El a crezut cu trufie că, pentru așa ceva, era nevoie de un fizician. Același lucru l-au mai făcut, însă, un jurist falit și un comerciant melancolic. Scoțianul David Hume avea douăzeci și opt de ani în 1739 când a publicat *Tratatul despre natura umană*. Și Hume căutase fără succes eul, și aceasta deoarece sufletul și eul nu sunt obiecte tangibile. Pentru a percepe senzațiile, noțiunile și afectele, omul nu are nevoie de eu. Acest eu există oarecum și independent. Astfel, eul nu era un lucru real, ci o reprezentare printre altele. Singurul lucru la care s-a gândit Hume pentru a „salva" eul a fost acela că eul ar fi „un mănunchi de senzații", o iluzie, ce-i drept, dar o iluzie necesară, care îi oferă omului senzația plăcută (și indispensabilă?) că deține un supervizor în creier.

Așa să stea lucrurile? Este eul o iluzie? Să fie această reprezentare asupra eului pe care o are fiecare om normal despre sine doar o scamatorie care există în creier? Să se fi înșelat oare filosofii occidentali, timp de două mii de ani, în momentul în care au pornit de la un eu care se confruntă cu mai mult sau mai

puțin succes cu lucrurile existente în lume? Eul nu este oare cămăruța de la etajul superior, în care intră și din care ies toate actele mele raționale, emoționale sau de voință? Nu este eul acel castel care există când obțin victorii, dar și când sunt supus înfrângerilor în viață? Nu este el oare filmul necenzurat, care îmi garantează că voi rămâne aceeași persoană pe parcursul deceniilor? Chiar dacă mă gândesc la Mach și la Hume, oare cine vă vorbește în acest moment, nu eul meu? Și cine citește aceste rânduri dacă nu chiar dumneavoastră, care vă numiți, fiecare în parte, „eu"?

Să eliberăm odată eul din strânsoarea fizicienilor ciudați și a juriștilor lipsiți de succes și să îi întrebăm pe specialiști, de pildă pe psihologi, ce este cu eul. Psihologii dau din cap, se încruntă, se privesc unii pe alții și schimbă câteva cuvinte. Se încruntă din nou, dau iarăși din cap. „Mda, știți", spune unul dintre ei, „personal nu aș anula cu totul eul, dar colegii mei și eu nu suntem întru totul hotărâți în ceea ce privește eul. Nu putem considera eul un lucru cert deoarece psihologia este, după cum știți probabil, o știință a naturii, și în științele naturii se consideră a fi real doar ceea ce se poate vedea, auzi sau măsura. Nu se pune problema de așa ceva în cazul eului. Dacă el există, atunci derivă din ceva, iar domnul Hume are dreptate. Mă întreb doar din ce anume. Dacă derivă din senzații, se poate spune că există un eu al senzațiilor, sau dacă derivă din reprezentări, este oare un eu al ideilor? Nici în acest sens nu putem afirma nimic cu certitudine. Mulți dintre colegii mei evită să folosească termenul și vorbesc despre «sine». Sinele este un fel de centru al voinței și judecății. În acest sens, trebuie să distingem între conceptul de sine și senzația de sine. Conceptul de sine ne spune cum ne vedem pe noi înșine. Pentru a face acest lucru trebuie să-l introducem pe «I»[1], dar numai ca structură redusă, pentru a-l putea pune față-n față cu «me»[2]. «I» acționează și «me» formulează judecăți. Senzația de sine este dovada subiectivă, care îl pune pe «me» în fața lui «I». Am observat și am descris sute de

[1] eu (lb. engleză) (n. tr.)

[2] pe mine, mie (lb. engleză) (n. tr.)

mii de oameni, în timpul acestei conversații cu sinele propriu, dar, în numele lui William James, cel care a pus la punct teoria pe care v-am prezentat-o, nu ne întrebați cum se poate dovedi întregul raționament. Așa stau lucrurile și numai Dumnezeu, Darwin sau poate altcineva știe de ce."

Iată ce afirmă psihologul. Bineînțeles că această prezentare este succintă și că psihologia este un domeniu vast, cu nenumărate școli și teorii. Este, însă, de asemenea, evident că psihologul nu poate răspunde clar și concis la întrebarea: „Ce este eul?" Nu ne rămâne decât să ne adresăm specialiștilor în neuroștiință, pentru că aceștia și-au făcut din plin simțită prezența pe parcursul ultimilor ani. Se pare că azi, mai mult decât oricând, ei au dreptul să răspundă la întrebarea formulată mai sus. Răspunsul multora (dar nu al tuturor) specialiștilor în neuroștiință este „Nu!" atunci când sunt întrebați dacă există eul. „Eul nu există. Nimeni nu a fost sau nu a avut vreodată un eu! Nu există un liant al vieții interioare. David Hume și Ernst Mach au avut dreptate: eul este o iluzie!"

Pentru a înțelege răspunsul acestor specialiști, ar trebui să îi întrebăm cum ar trebui să arate eul, astfel încât să fie mulțumiți și să afirme: „Da, acesta este eul!" Le-ar fi oare de folos dacă ar descoperi o regiune, o zonă, un centru al creierului care să controleze sau să producă eul? Poate că nu întru totul deoarece, după ce ar cerceta mecanismele de control ar constata că acest centru, la fel ca toate celelalte centre din creier, nu lucrează independent, ci este legat de celelalte. Ar face cercetări legate de celulele nervoase, de transmiterea impulsurilor electrice și de reacțiile chimice și ar conchide: eul nu este nimic altceva decât un mecanism electrochimic complicat. E ca și când un copil ar demonta o păpușă vorbitoare și ar descoperi în ea un mic aparat, de care ar fi dezamăgit.

Se poate spune că bunul-simț are noroc. Din fericire, nu există un centru al eului. Lucrul acesta este îmbucurător și nu reprezintă în nici un caz o dezamăgire, cum ar fi tentați să creadă specialiștii în neuroștiință. Deja în secolul al XIX-lea, bine-cunoscutul anatomist Rudolf Virchow le comunica filosofilor că eul nu există: „Am secționat mii de cadavre, dar în nici unul dintre

ele nu am găsit sufletul". În această privință putem spune (cu totul nereligios), „slavă Domnului!" pentru că este mult mai bine ca sufletul sau eul să rămână un mister decât să fie descoperit, apoi descompus în mii de bucăți și demitizat. Ca să mergem mai departe cu imaginația, ne-am putea închipui că neurochirurgii ar fi capabili să îndepărteze pur și simplu eul în urma unei operații.

Ei bine, nu există un centru al eului. Acest lucru nu trebuie să ne mire în ultimă instanță, pentru că nimeni, în afara lui René Descartes cu glanda lui pineală, nu a crezut acest lucru. În ultimii două sute de ani, nici un filosof renumit nu a afirmat că eul ar fi o substanță care s-ar găsi în creier. Cei mai mulți dintre ei nu au ajuns la o concluzie în ceea ce privește eul. De exemplu, Immanuel Kant se referă destul de neclar la eul care ar fi „un obiect al simțului intern", spre deosebire de „obiectul simțurilor externe", corpul. Până la urmă, ce trebuie să înțelegem din această afirmație deschisă interpretărilor?

Filosofia nu oferă nimic cert în ceea ce privește eul. Se merge, oarecum, pe principiul: „Despre eu nu vorbești, ci îl ai." Să nu ne mire faptul că specialiștii în neuroștiință nu pot găsi eul. Ei cercetează creierul într-un anumit mod și, pornind de la acest fapt, nu pot descoperi eul. În lumea lor nu există un eu care să poată fi marcat pe o hartă a creierului. De aceea eul nu există. El nu face parte dintre acele elemente ale creierului care să poată fi localizate fără greșeală.

Dar, cu toate acestea, nu avem în permanență experiența eului? Pot exista îndoieli asupra acestor trăiri? Nu există, dincolo de orice îndoială, o senzație a eului, oricât de volatilă ar putea părea aceasta? Oare nu ar fi posibil ca eul să se întindă peste întreg creierul, chiar peste întregul sistem nervos sau cel puțin peste regiunile esențiale ale creierului? Nu ar fi posibil ca, din concertul celulelor nervoase din creier, să se nască melodia sinelui, care nu poate fi definită biologic, dar este fără îndoială prezentă la nivel psihic? Așa cum din descrierea tuturor instrumentelor dintr-o sală de concert nu se naște o simfonie, nici eul nu poate fi înțeles cu ajutorul metodelor oferite de anatomia creierului. De ce să nu prezentăm și așa lucrurile?

Într-o anumită măsură, toate aceste lucruri sunt corecte, dar în neuroștiință mai există și o a doua cale pentru elucidarea problemei eului. Aceasta constă în examinarea persoanelor cu un comportament anormal, a pacienților cu diverse tulburări, al căror eu fie nu funcționează deloc, fie funcționează doar parțial sau cu funcțiile alterate. Specialistul în neuroștiință și psihologul Oliver Sacks s-a ocupat timp de patruzeci de ani de asemenea persoane. Sacks însuși este o persoană controversată, despre care se povestesc tot felul de lucruri. În cartea sa *Omul care își confunda soția cu o pălărie* el a descris viața și lumea pacienților săi. Este vorba despre oameni cu tulburări ale eului sau, cum îi numește Sacks, „călători care ajung în țări despre a căror existență nu am știi nimic dacă nu ar fi ei". Un muzicolog suferă o leziune ușoară la nivelul emisferei cerebrale stângi și, din această cauză, este afectat de agnozie vizuală, fapt pentru care nu mai recunoaște lucrurile din jurul său. Vrea să pună mâna pe pălărie, dar pune mâna pe fața soției lui. Un profesor de muzică mângâie cu tandrețe ceasurile din parcuri deoarece crede că sunt copii, iar o doamnă în vârstă, bolnavă de neurosifilis, devine brusc interesată de bărbați mai tineri.

Situațiile pe care Sacks putea doar să le descrie în urmă cu mai bine de douăzeci de ani au fost examinate din diverse puncte de vedere. Numeroși specialiști în neuroștiință sunt de părere că există diferite forme ale eului. Există un *eu al corpului meu*, care îmi spune că acel corp în care trebuie să trăiesc este cu adevărat corpul meu; există un *eu al situării*, care mă informează asupra locului în care mă aflu la un moment dat; există un *eu al perspectivei*, care mă asigură că mă aflu în centrul lumii cunoscute de mine; *eul trăirilor* îmi transmite că impresiile sensibile și senzațiile mele sunt cu adevărat ale mele, și nu ale altcuiva; există un *eu al statutului de autor și al controlului*, care îmi arată că eu sunt cel care răspunde de gândurile și faptele mele; un *eu al autobiografiei* face în așa fel încât să nu ies din filmul în care joc, cu alte cuvinte să rămân mereu aceeași persoană; există apoi un *eu al autoreflecției*, care îmi dă posibilitatea să mă gândesc la mine însumi și să mă implic în acel joc psihologic al lui „I" și

al lui „me". Există, în sfârșit *eul moral*, care formează conștiința mea, iar aceasta îmi spune ce este bine și ce este rău.

Toate aceste forme ale eului prezintă tulburări, în sensul că una sau alta dintre ele nu funcționează cum trebuie, situație întâlnită în relatările lui Oliver Sacks. Dacă asupra unor astfel de pacienți se fac investigații apelându-se la metodele care țin de „imagistică" (vezi *Cosmosul spiritului*) se pot observa acele zone ale creierului care nu funcționează normal.

De exemplu, *eul corpului* și *eul situării* au legătură cu lobul parietal, iar *eul perspectivei* are legătură cu lobul temporal inferior drept. *Eul trăirilor* are și el legătură cu activitatea lobului temporal inferior drept, dar și cu nucleul amigdalian cerebral sau cu alți centri ai sistemului limbic.

Dacă dorim, putem spune că există mai multe euri, dar această afirmație oferă doar o reprezentare schematică. Chiar dacă știm, de pildă, ce gust are fiecare ingredient, nu putem avea de unde ști ce gust va avea mâncarea. Pe cât de clar și de simplu sunt prezentate aici formele eului, pe atât de complicată este situația în creierul nostru. În conștiința noastră de zi cu zi, acestea funcționează aproape nediferențiat. Sunt ingrediente pe care le simțim rar pe limbă, dar sunt altele pe care le percepem mereu. Și originea ingredientelor pare a fi diferită. Pe unele putem doar să le simțim, iar pe altele le știm într-un fel sau altul. În ceea ce privește eul perspectivei, sunt puține lucruri de făcut. El îi este dat fiecărui om normal și același lucru se întâmplă cu eul corpului. Cât despre eul autobiografiei, acesta este, fără îndoială, un lucru pe care îl realizez chiar eu și, astfel, despre care vorbesc. În acest sens, îmi povestesc mie și altora despre eul meu și, în același timp, îl formez. Același lucru este valabil și în cazul eului autoreflecției și, probabil, și în cazul eului moral (dacă acesta ar exista cu adevărat, dar asupra acestui subiect vom reveni mai târziu).

Diversele stări ale eului, așa cum sunt ele văzute de specialiștii în neuroștiință, reprezintă o clasificare logică, dar nu trebuie să ne facem iluzii. Este vorba despre structuri care nu pot fi separate cu precizie infinitezimală. Nimeni nu poate demonstra că din toate aceste structuri nu apare o stare mentală generală,

pe care unii specialiști în neuroștiință o numesc „flux al conștiinței". Dar de ce nu se poate vorbi pur și simplu despre „eu"?

Printre lucrurile ciudate care se întâmplă în domeniul neuroștiinței, se numără și acela că unii neurologi neagă existența eului, dar fac cercetări asupra modului în care ia naștere acesta. Se întâmplă frecvent ca, în laborator, eul să fie dușmanul preferat, a cărui existență trebuie postulată, pentru ca apoi să se poată lupta împotriva lui. Cam așa au putut cercetătorii să arate cum se formează personalitatea, deci și eul. Sistemul limbic apare deja în stadiul incipient al existenței embrionului. După naștere, creierul intră în contact cu lumea exterioară și este revoluționat încă o dată. Structurile creierului se adaptează, numărul celulelor nervoase se reduce și, în același timp, se formează învelișul conductorilor. Între 18 și 24 de luni se formează „senzația eului". Este momentul în care copiii se recunosc, atunci când se văd în fotografii. Mai târziu, ia naștere „persoana" socială și juridică, adică eul ca parte a societății, care acționează mai mult sau mai puțin responsabil. Unele dintre aceste abilități și competențe se dezvoltă în creier abia în timpul pubertății și după aceea. Toate aceste lucruri explică dezvoltarea personalității și sunt legate indisolubil de senzația eului. Oamenii se referă la ei înșiși ca la un „eu". Numeroși oameni de știință apreciază că aproximativ jumătate din tot ceea ce înseamnă dezvoltarea personalității se leagă de abilitățile înnăscute și doar 30–40% are legătură cu experiențele și trăirile revenite între 0 și 5 ani. Și numai 20–30% este ponderea educației primite ulterior acasă și la școală.

Demitizarea eului implică anumite probleme. În momentul în care Copernic a demonstrat că Pământul se învârte în jurul Soarelui, a mai descoperit un lucru: concepția conform căreia Pământul se află în centrul universului este falsă. În momentul în care Darwin a arătat că toate viețuitoarele se trag din strămoși primitivi și că omul nu face excepție în acest sens, a mai scos în evidență un lucru: concepția conform căreia omul este o creatură excepțională a lui Dumnezeu este falsă. Dacă, în prezent, specialiștii în neuroștiință ar dori să anuleze eul, nu ar descoperi nimic nou. Nu se respinge vechea idee, potrivit căreia omul

ar avea din punct de vedere spiritual un supervizor, care se numește „eu". Acest eu este complicat. El se poate descompune în mai multe euri, dar este în același timp și o realitate percepută, care nu poate fi anulată pur și simplu de către naturaliști. Oare nu este suficient faptul că fiecare dintre noi se simte ca un eu pentru a putea afirma că eul există? „Suntem indivizi, pur și simplu pentru că asta dorim să fim. Și acest lucru este suficient", scrie sociologul Niklas Luhmann. Același lucru s-ar putea spune și despre eu.

„Eul nu este o unitate anumită, strict delimitată..." În această privință, Ernst Mach avea dreptate. Este posibil ca, la nivelul creierului, să se descopere existența unei unități și unei delimitări, sau, așa cum spun unii dintre specialiștii în neuroștiință, „un cadru". Este, însă, puțin probabil că senzațiile „se plimbă *singure* prin lume". Eul poate fi comparat cu o educatoare de grădiniță foarte atentă, care observă ce se întâmplă în jur, are compasiune și este prezentă într-o măsură mai mică sau mai mare alături de noi. Oamenii nu dispun de un nucleu, de un „sine real", care să fie palpabil. Oricum, existența lui nu ar fi însemnat mare lucru. Interesant ar fi fost să se găsească aparatul eului, care să fie pus dinaintea filosofilor, spunându-se: „Iată-l! Acesta este!" În loc de așa ceva, avem un eu care nu poate fi definit exact, un eu care oferă mai multe fațete și mai multe perspective. Neuroștiința nu a demonstrat că nu există un eu, ci a arătat că eul pe care îl percepem este un fenomen incredibil de complicat, în fața căruia avem încă toate motivele să fim uluiți. În ceea ce privește explicarea „stării eului", specialiștii în neuroștiință mai au de parcurs cale lungă sau, mai bine spus, sunt la decenii distanță, aceasta în cazul în care există o explicație. Dacă vom compara descoperirea emoțiilor simple cu aselenizarea, atunci călătoria până la eu înseamnă o călătorie pe Jupiter. Este vorba despre o călătorie pe care nu știm cum o vom face și ce obstacole vom întâlni pe parcursul ei...

Omicron Ceti III

Domnul Spock iubește
Ce sunt sentimentele?

Anul 2267, anul stelar 3417,3. USS *Enterprise* se îndreaptă către o nouă misiune. Omicron Ceti III ne dă motive serioase de îngrijorare. Radiațiile puternice Berthold, care vin din univers, ucid toate animalele de pe planetă. *Enterprise* are misiunea de a-i găsi pe coloniștii de acolo. Nu există, însă, motive de speranță. Omicron Ceti III este supusă de trei ani radiațiilor, prea mult timp ca să se mai afle cineva în viață. În momentul în care căpitanul Kirk este teleportat pe planetă împreună cu o echipă, el constată cu uimire că toți coloniștii sunt în viață și că starea lor de sănătate este excelentă. Datorită sporilor unei plante misterioase, oamenii au supraviețuit radiațiilor. Nu doar că gradul lor de imunitate a crescut, dar li s-a schimbat și sistemul de valori. Cei ce inhalează sporii sunt cuprinși de dorința de pace și nu mai doresc să părăsească planeta pe care se află. În acest Shangri-La galactic, chiar și domnul Spock, vulcanianul rece, se transformă. Sentimentele pun stăpânire pe creierul său, care până atunci fusese exclusiv rațional. Domnul Spock se îndrăgostește de o tânără colonistă, iar raționalistul fără speranță devine un romantic încrezător. În cele din urmă, întregul echipaj al navei *Enterprise* se lasă pradă sentimentelor și căpitanul Kirk duce singur lupta cu atracția pe care o reprezintă acea planetă. Datoria îi cheamă, dar membrii echipajului nu doresc să treacă la posturile lor. Kirk își dă seama în ce mod poate fi neutralizat efectul sporilor, și anume printr-o creștere a nivelului adrenalinei. El găsește un motiv pentru a-l face pe Spock să vină

ADAMS MEMORIAL LIBRARY

pe navă. Cu puțin efort, reușește să-i provoace vulcanianului un acces de furie. Nivelul adrenalinei crește și Spock revine la realitate. Kirk și Spock se gândesc la o metodă pentru a contracara efectul sporilor. Ei transmit unde puternice pe planetă, fapt care provoacă accese de furie în rândul echipajului de pe *Enterprise*. Metoda are efect, își revin cu toții și pot zbura din nou prin univers.

Mica poveste provine din primul sezon al serialului dedicat călătoriilor navei *Enterprise*, care s-a turnat în 1967. Abia în 1988 serialul respectiv este difuzat și în Germania. Titlul cu tentă filosofică, în limba engleză, *This side of paradise*[1], a fost tradus în germană prin „Paradisuri false". Nu numai titlul trădează faptul că filosofii au jucat un anume rol. Mai întâi, domnul Spock este un ideal, un model pentru toți apostolii rațiunii, de la Descartes încoace. Filosofi ca Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, George Berkeley, Immanuel Kant și Johann Gottlieb Fichte și-au închipuit că omul ar fi exact ca vulcanianul lipsit de sentimente sau cel puțin și-au dorit ca omul să fie astfel. Și povestea legată de izgonirea dintr-un ținut paradisiac are o concluzie: nu vă lăsați pradă sentimentelor, iluziilor de pace, iubire și fericire, pentru că toate acestea sunt doar orbire! În viața reală, fiecare trebuie să-și facă datoria la postul său. Realitatea înseamnă ordine și datorie!

Dacă examinăm mai îndeaproape lucrurile, am putea avea unele îndoieli. Cât de credibil este, de fapt, personajul lui Spock? Spre deosebire de pământeni, vulcanienii nu își arată sentimentele și nu pot fi copleșiți de emoții.

Cu toate acestea, trebuie să existe cel puțin posibilitatea de a avea sentimente. Atunci când Spock, aflat sub influența sporilor, se îndrăgostește, înseamnă că el este capabil de iubire, altfel sentimentul în sine nu ar putea deveni activ. Chiar și în celelalte episoade din *Star Trek* este valabil același lucru: Spock dă mereu dovadă de sentimente. Cel mai pregnant este *sentimentul* datoriei și al răspunderii. Vulcanianul este loial și gata să sară în ajutorul celor care au nevoie de el și, pentru a arbitra situațiile

[1] Acest colț al Paradisului (lb. engleză) (n. tr.)

de conflict, el trebuie să știe ce este mai „valoros". El trebuie să procedeze în așa fel încât viețile oamenilor să nu fie supuse riscurilor, iar ordinele trebuie respectate, fără a se ține seama de tot ceea ce înseamnă „soartă". Toate aceste deliberări se fac pe baza unor valori. Valorile morale nu sunt niciodată neutre (ne vom întoarce mai târziu asupra acestui subiect). Cu alte cuvinte, Spock este ciudat dacă avem în vedere mimica și gesturile sale, dar este un om, la fel ca dumneavoastră și ca mine. El scoate în evidență tocmai motivul pentru care a fost creat. Este vorba de faptul că o ființă umană sau asemănătoare omului, care să fie lipsită de sentimente, este de neconceput.

Motivul pentru existența acestei situații este unul foarte simplu: sentimentele și intelectul nu se află în contradicție! Ele nu se exclud, ci se completează în cadrul tuturor acțiunilor noastre. Sentimentele și intelectul sunt parteneri în funcționarea spiritului, colaborând sau, alteori, certându-se aprig, dar nu pot fi separate unele de altele. Sentimentele pot fi uneori depășite fără o prea mare implicare din partea gândirii. În absența sentimentelor, intelectul are o problemă, deoarece sentimentele dictează gândirii în ce parte trebuie să se încline balanța. Dacă nu există factorul emoțional, gândirea nu este posibilă. Dacă nu există sentimentul datoriei, nu există domnul Spock, care să gândească strategic.

Sentimentele sunt liantul datorită căruia noi suntem un tot. Ele pot fi orice altceva, numai inutile nu. Sentimentele nu sunt dăunătoare *per se*, un balast, primitive, și nici nu ne împiedică să vedem lucrurile așa cum sunt sau să detectăm lucrurile esențiale, după cum au susținut unii filosofi. Bineînțeles că sentimentele pot „invada lumea spiritului"; iar când devin prea puternice ne pot împiedica să gândim.

În momentul în care simt că sunt ținta unui atac puternic, mi se întâmplă adesea să nu îmi vină în minte argumentele de care am nevoie. Acestea îmi vin în minte mai târziu, după ce m-am liniștit, atunci când nu îmi mai sunt utile. În școală, când mi-am găsit marea dragoste, nu mă puteam gândi decât la ea și bineînțeles că latina nu-mi mai intra în cap. Chiar și atunci când ne dorim să nu avem sentimente, trebuie să ne gândim că viața

ar fi o catastrofă fără ele. Este mai bine să fii „nebun" de bucurie, „cuprins" de furie și „ros" de invidie decât să nu guști din aceste elixire fermecate ale existenței. În lipsa emoțiilor, parcă nu suntem completi. Oamenii lipsiți de sentimente merită compătimirea noastră. Acești oameni nu sunt capabili să acționeze și nu știu ce să gândească. Neuronii lor nu mai au nici motor, nici demaraj. Chiar și decizia de a fi rațional și de a nu ține seama de sentimente este luată în virtutea unor sentimente. Gândurile au mereu un substrat emoțional. Așa se face că avem idei, care înveselesc, reprezentări înspăimântătoare, perspective devastatoare, gânduri care alienează, idei romantice și principii realiste.

Dar ce sunt sentimentele? De unde provin ele? Încotro se duc? Ce fac ele? Acestea sunt întrebări care i-au preocupat pe filosofi încă din Antichitate, chiar dacă au recunoscut întotdeauna faptul că sentimentele nu reprezintă tema lor preferată. Sentimentele sunt greu de descifrat pe cale reflexivă. Și mulți filosofi preferă să explice numai conceptele pe care le „pot prinde ei în plasă". Tot ceea ce scapă filtrului gândirii, fie nu este discutat, fie este devalorizat.

De sentimente s-au ocupat chiar și vechii greci și romanii. Ei numeau sentimentul *pathos* și *passio*, ceea ce s-ar putea traduce prin *suferință*, deoarece sentimentele produc și suferință. Cuvântul „emoție" pare mai neutru, dar provine de la verbul latinesc *movere* – a mișca –, dându-se astfel de înțeles faptul că sentimentele sunt ceva care îl „mișcă" pe om. Cuvântul german *Gefühl* este folosit abia în secolul al XVII-lea, ca traducere a franțuzescului *sentiment*. În franceză, se face o distincție clară între sentiment, care este complex, și senzație, folosindu-se termenii *sentiment* și *sensation*.

Sentimentele sunt în primul rând stimuli corporali, iar acest lucru este cât se poate de logic. În cazuri extreme, emoțiile ne ajută să supraviețuim, printre acestea numărându-se frica. Reflexul de a fugi este unul perfect normal și indispensabil în cazul primatelor, iar reflexe de acest gen s-au păstrat până azi. În cazul emoțiilor mai vechi sau mai noi, este valabil un lucru: ele ne ajută să supraviețuim, să ne adaptăm la mediu și la

existența altor membri ai grupului din care facem parte. Să ne imaginăm un om căruia îi lipsește unul dintre sentimentele de bază. Cel care nu are sentimentul fricii se supune unui risc foarte mare de a muri la o vârstă fragedă. Cel care nu resimte greața poate fi otrăvit ușor sau poate contacta cu ușurință diferite boli. Cel care nu resimte afecțiunea se izolează, iar cel care nu dă dovadă de compasiune stârnește supărarea celorlalți, care se îndepărtează de el.

Pasiunile, pulsiunile, instinctele și emoțiile au, prin urmare, un important rol biologic. Ele contribuie la supraviețuirea fiecărui individ și la coeziunea unui grup. Indiferent că este vorba despre foame, nevoia de somn sau de căldură, despre fugă, atac sau sex, în cazul sentimentelor elementare este vorba întotdeauna doar de două aspecte, adică fie *obținem* ceva, fie căutăm să *evităm* ceva. Ele nu sunt importante doar în ceea ce privește relația cu mediul exterior. Pe de-o parte, sentimentele ne ajută să reacționăm corespunzător la un stimul extern, pe de altă parte, ne ajută să menținem un echilibru pe plan intern. Dacă gama de sentimente devine prea intensă, apare întotdeauna reacția opusă a unei compensări. Există puține persoane care să fie furioase sau stimulate sexual toată săptămâna, de dimineața până seara.

Nici măcar tristețea cea mai profundă sau dezamăgirile în dragoste nu rămân după câteva luni la fel de intense ca în prima zi.

Faptul supărător pentru mulți oameni este acela că sentimentele sunt atât de greu de provocat sau de domolit. Se întâmplă frecvent ca o persoană despre care se spune că ar fi lipsită de pasiune să își dorească să fie mai spontană, mai impulsivă. Și câte persoane temperamentale nu și-ar dori să fie mai calme, mai puțin agitate. Nu este ușor să ne controlăm sentimentele, ba chiar am putea spune că ele ne controlează pe noi, și lucrurile nu se opresc aici. Așa cum noi nu gândim cu creierul, ca și când acesta ar fi un mijloc, ci *suntem* creierul nostru, tot astfel, într-un anume sens, noi *suntem* sentimentele noastre. De acord, dar în care sens?

Filosofii nu pot răspunde la această întrebare. Nici nu este de mirare că specialiștii în neuroștiință s-au ocupat în ultimii ani

de această problemă. De când există scanerele RMN și monitoarele computerelor, care permit observarea stării de excitare la nivelul creierului, cercetarea emoțiilor a devenit tema predilectă a neurobiologilor. Ei au reușit să facă distincția între emoții și sentimente, asemenea francezilor, care vorbesc la rândul lor despre *sensation* și *sentiment*. Specialiștii în neuroștiință înțeleg prin emoții interacțiunea complexă dintre reacții chimice și neuronale. Acestea formează anumite modele foarte asemănătoare la om și la animale. Emoțiile sunt fenomene relativ stereotipe și automate. Sentimentele sunt, însă, mai complicate deoarece aici intervine și conștiința. Sentimentele pot fi, de pildă, ascunse, iar oamenii încearcă uneori să nu le mai arate. În cazul emoțiilor nu putem face același lucru pentru că nu avem cum să le controlăm și să le influențăm. Sentimentele sunt un amestec cu totul special de emoții și reprezentări. Au ceva cu totul personal și își găsesc locul în cvasiintimitate. Cu șopârlele, coțofenele și liliecii avem în comun senzația de foame și reflexul de a fugi, dar nu și durerea pe care o simțim în urma unei dezamăgiri în dragoste, nostalgia și tristețea.

Cu mult înaintea specialiștilor în neuroștiință, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, psihologia, ca știință nou apărută, a început să cerceteze sistematic sentimentele pe care filosofii le neglijaseră. Psihologii au făcut ceea ce fac ei de obicei cu atâta plăcere: au întocmit cataloage! Se puneau întrebări de genul: „Ce fel de emoții există? Câte sunt în total?" În cazul emoțiilor, trebuie să existe fără îndoială un set bine determinat, un registru al emoțiilor fundamentale, regăsite în toate culturile. Aceste emoții sunt uluitor de puține, deoarece este aproape imposibil să se dezvolte sau să se inventeze altele noi.

Cu toate acestea, psihologii nu au căzut de acord. La finele secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, Wilhelm Wundt a descoperit trei perechi contrastante: plăcere–neplăcere; excitare–liniștire și încordare–destindere. Problema este dacă nu cumva aceste perechi ajung să se intersecteze într-o măsură mai mare sau mai mică. Se poate face mereu diferența între plăcere și excitare? Ulterior, psihologii au preferat să facă liste cu „emoții fundamentale" și nu cu perechi de emoții. În anii '20

a fost întocmită o listă cu 12 emoții: fericire, tristețe, furie, teamă, dezgust, recunoștință, rușine, dragoste, mândrie, compasiune, ură, spaimă. În ultimii ani, antropologul și psihologul american Paul Ekman, de la Universitatea California din San Francisco, a întocmit o listă cu 15 tipuri de emoții, completată după cum urmează: dispreț, mulțumire, ușurare, sentiment de vinovăție. Ekman a exclus din lista sa tristețea pentru că este un sentiment complex. Acest joc poate fi continuat în diferite moduri, dar nu trebuie să i se acorde foarte mare importanță. În ceea ce privește emoțiile, acestea sunt tributare traducerii în limba vorbită. Nu găsim în fiecare limbă aceleași mijloace de exprimare, și un chinez sau un masai ar întocmi alte liste, deși sunt supuși acelorași emoții fundamentale ca domnul Ekman.

Și specialiștii în domeniul neuroștiinței au probleme de traducere, în momentul în care se referă la emoții și sentimente și le descriu. În schimb, le este ușor să găsească substanțe chimice care declanșează emoțiile. Foarte importante sunt aici substanțele-mesager sau *neurotransmițătorii*, care transmit informațiile de la o celulă nervoasă la alta. În cazul emoțiilor, excitația este asigurată de substanțe-mesager precum *acetilcolina*, *dopamina*, *serotonina* și *noradrenalina*.

Aceste substanțe-mesager au proprietăți uluitoare, care nu au fost cercetate în întregime. De pildă, *acetilcolina* este un fel de sportiv și antrenor. Aceasta transmite excitația de la nervi la mușchi și stimulează, de exemplu, și activitatea glandelor sudoripare. Substanța amintită face, însă, mult mai multe lucruri. De ea se leagă și procesul de învățare și, în acest context, are legătură și cu boala Alzheimer, asociată cu o scădere dramatică a acetilcolinei. *Dopamina* este stimulatoare și joacă un rol motivant. Este vitală în fluxul vascular și în reglarea hormonală. Tensiunea arterială mică poate fi crescută cu ajutorul dopaminei. Iar în ceea ce privește hormonii, această substanță-mesager este asociată cu psihozele și cu alte tulburări. Se apreciază, de exemplu, că un nivel crescut al dopaminei favorizează apariția schizofreniei. *Serotonina* este diplomat și mediator. Ea răspunde de circulația sângelui și reglează tensiunea. La nivelul plămânilor și al rinichilor, serotonina are rol vasoconstrictor, iar

la nivelul musculaturii ea are, dimpotrivă, rol vasodilatator. Serotonina are un rol determinant în ceea ce privește ritmul de somn și de veghe și restabilește echilibrul după o situație de stres. Dezechilibrul în ceea ce privește nivelul serotoninei poate avea urmări mai mult sau mai puțin plăcute. Se apreciază că îndrăgostiții au un nivel crescut al serotoninei, aceasta oferind o stare de bine și de fericire. Dacă nivelul serotoninei este redus, apar migrenele. *Noradrenalina* este un alergător de cursă lungă și joacă un rol de catalizare. Acționează în primul rând asupra arterelor și, la fel ca și dopamina, determină creșterea tensiunii. În terapia intensivă, noradrenalina este folosită împotriva șocurilor și pentru accelerarea circulației sângelui în intoxicații însoțite de paralizie.

Toate cele patru substanțe-mesager se regăsesc în sistemul limbic, chiar dacă activitatea lor nu se mărginește la acesta. Cele trei elemente de bază ale sistemului, adică materia cenușie, hipotalamusul și corpul amigdalian sunt centri ai stărilor afective înnăscute și ai comportamentului. *Materia cenușie* controlează aspecte ale comportamentului nostru sexual, ale agresivității și apărării, precum și senzația de foame sau modularea durerii. Și *hipotalamusul* răspunde de ingerarea alimentelor și a lichidelor, de comportamentul sexual, de agresivitate și apărare. Pe lângă toate acestea, el controlează ritmul de somn și de veghe, dar și circulația sângelui. Interesant în ceea ce privește sexualitatea este faptul că nucleul hipotalamusului, *nucleus praeopticus medialis*, este mai dezvoltat la bărbați decât la femei, una dintre puținele diferențe evidente între creierul bărbaților și cel al femeilor. Nucleul hipotalamusului are un rol foarte important în ceea ce privește agresivitatea și sexualitatea, care sunt strâns legate la acest nivel. Chiar dacă este mic, nu putem trece cu vederea rolul pe care îl are corpul amigdalian. În prezent, acesta formează subiectul predilect al specialiștilor în neuroștiință și continuă să ridice încă destule semne de întrebare. Amigdala creierului conține concentrații mari de noradrenalină și de serotonină. Foarte mare este, însă, concentrația de acetilcolină. În corpul amigdalian se află centrul fricii și al temerilor. Se știe, de asemenea, că acesta are un rol important în procesul de

învățare, mai ales dacă este ceva de învățat în ceea ce privește emoțiile. Emoțiile pot fi învățate. Ceea ce m-a surprins o dată, nu mă va surprinde a zecea oară.

Toate sentimentele, gândirea și acțiunile noastre apar cu ajutorul neurotransmițătorilor. Calitatea sentimentelor și a excitațiilor depinde de factorul neurochimic și este controlată neurochimic. Faptul că domnul Spock a fost scos cu ajutorul adrenalinei din starea euforică dată de endorfină și de serotonină, atunci când se afla pe Omicron Ceti III, mi se pare perfect plauzibil. Condiția este ca vulcanianul să dispună de un sistem neurochimic similar cu acela al oamenilor. În acest caz, sistemul trebuie să fie legat de funcțiile superioare ale creierului său, respectiv cu gândirea sa – doar dacă nu cumva vulcanienii dispun de un blocator al dopaminei și al noradrenalinei –, ceea ce este puțin probabil întrucât, dacă ar fi așa, Spock și ceilalți vulcanieni ar fi apatici, lipsiți de energie și de direcție.

Au fost date destule explicații legate de emoții și sentimente? Nu cred. Doar un specialist în neuroștiință lipsit de viziune s-ar putea sprijini pe spătarul scaunului pentru a spune: „Asta-i tot!" A fost explicată doar gramatica sentimentelor, dar nu s-a trecut la timbrul și la diversitatea de sensuri a limbii vorbite. Oricât de importante ar fi moleculele de *dopamină* (cu rol de vigoare), moleculele de *serotonină* (cu rol de compensare – molecula-Spock) și moleculele de *noradrenalină* (stimulatoare), ele nu se activează de la sine. Ele sunt mesageri de la o celulă nervoasă la alta și de la un centru al creierului la altul. În momentul în care ajung în punctul în care trebuie să ajungă, declanșează anumite reacții: inhibă, accelerează, motivează, blochează. Pe scurt, se poate spune că substanțele-mesager transmit și declanșează anumite reacții, dar ele nu gândesc singure.

Un sentiment complet se naște dintr-o interacțiune complicată, polifonică. La formarea unui sentiment contribuie diferite regiuni sau centri ai creierului, proprietățile de transmitere și de răspuns ale celulelor nervoase, cât și substanțele-mesager, asocierile complexe cu celelalte structuri ale creierului și, desigur, stimulii din mediul înconjurător, pe care simțurile le introduc în sistem. De ce un anumit gen de muzică ne dă o stare de bine,

în timp ce un alt gen muzical ni se pare doar o înșiruire de zgomote? De ce există oameni care iubesc gustul stridiilor, în timp ce altora le provoacă greața? Cum se face că uneori urâm pe cineva despre care credem că îl iubim? Din punct de vedere chimic, sentimentele sunt destul de ușor de explicat, dar este greu, în schimb, să explicăm apariția și dispariția lor. Nu puțini sunt specialiștii în neuroștiință care ar dori ca lucrurile să fie mai simple, mai vulcaniene, să spunem. Reprezentantul lor este dr. McCoy, din echipajul navei *Enterprise*. În momentul în care Spock trimite echipajului un mesaj încărcat de lirism pentru că se găsește sub influența sporilor, McCoy este luat prin surprindere:

McCoy: Nu vorbește deloc ca Spock.
Kirk: Ai spus că ți-ar fi plăcut să fie ceva mai uman.
McCoy: N-am spus așa ceva!

Dacă este adevărat că liantul care ne ține laolaltă nu este vulcanian, ci este format din sentimente, atunci sentimentele au oare ultimul cuvânt în ceea ce ne privește? Oare ne stăpânește subconștientul, și nu conștientul? Și, de fapt, ce este... subconștientul?

BCU IASI / CENTRA UNIVERSITARA

Viena

Cel ce nu este stăpân în propria casă
Ce este subconștientul?

Era un om dificil, priza cocaină, își neglija copiii, avea o părere îngrozitoare despre femei, nu le permitea adepților săi să îl contrazică, iar studiile lui științifice nu aveau în sine absolut nimic științific, după cum avea să se dovedească mai târziu. Cu toate acestea, a fost o personalitate remarcabilă, unul dintre cei mai influenți gânditori ai tuturor timpurilor.

Sigismund Schlomo Freud s-a născut în 1856 la Freiburg (Pribram) în Moravia, care ținea în vremea aceea de Austria și care face parte în prezent din teritoriul Cehiei. Tatăl său era un negustor de lână evreu, care a dat faliment la scurtă vreme după nașterea fiului. Sigismund este unul dintre cei opt copii ai negustorului și crește, din acest motiv, în sărăcie. Familia pleacă mai întâi la Leipzig și, la scurt timp după aceea, la Viena. Cel mai mare dintre băieții soților Freud este preferatul mamei și se dovedește a fi un elev eminent. La bacalaureat are rezultate strălucite. În toamna anului 1873, se înscrie la Facultatea de Medicină din Viena, unde va studia organele de înmulțire ale țiparului, apoi se decide să treacă la Institutul de Fiziologie al Universității din Viena, unde în 1881 își ia doctoratul în medicină cu lucrarea: „Măduva spinării la peștii din speciile inferioare". Nu mai poate rămâne, însă, la universitate din cauza situației financiare. Cu inima îndoită, caută un post la Spitalul General din Viena, unde va rămâne timp de trei ani. Este medic rezident sub îndrumarea cunoscutului neuropatolog Theodor Meynert și examinează

SOUTHERN UNIVERSITY LIBRARY

creierul peștilor, mai ales al mrenei. În această perioadă, el face și experimente cu cocaină pe el însuși, deoarece crede că aceasta poate trata afecțiunile nervoase de natură isterică. Tânărul și ambițiosul om de știință dorește să își facă un renume și publică cinci articole despre cocaină, dar fără succes. Și încercarea de a vindeca un prieten dependent de morfină folosind cocaină dă greș. Despre acest lucru Freud, care și-a luat de acum numele de Sigmund, nu menționează nimic în scrierile sale. Plin de încredere în sine pleacă în 1885 într-o călătorie de studii, la Paris. El mărturisește într-una dintre scrisorile sale: „Oh, ce frumos are să fie. O să mă întorc la Viena încununat de o aură și o să-i vindec pe toți bolnavii de nervi, considerați incurabili". La Paris, Freud îl întâlnește pe Jean-Marie Charcot, considerat „Napoleon al nevrozelor", cel mai important specialist în domeniul bolilor nervoase. El este cel care îi deschide lui Freud ochii, atrăgându-i atenția asupra cauzelor psihologice, și nu fiziologice ale multor afecțiuni nervoase. În plus, îl inițiază în domeniul hipnozei și sugestiei. Când se întoarce la Viena, se stabilește pe strada Rathausgasse, unde își deschide un cabinet de psihiatrie. În același timp, conduce secția de neurologie a primului spital public de copii. Se căsătorește cu Martha Bernays, care provine dintr-o familie respectabilă, în care au existat rabini și învățați. Martha îi va aduce pe lume șase copii. Freud nu este un tată plin de căldură și de dragoste, ci mai degrabă distant. La începutul anilor 1890, Freud, care are treizeci și cinci de ani, reia studiul intensiv al anatomiei creierului. Scrie un eseu despre tulburările de vorbire cauzate de diferite afecțiuni ale creierului și arată că cercetarea creierului are un viitor extraordinar, în sensul că este necesar să se descifreze numeroasele mistere ale minții. Trebuie arătat, însă, că *Proiect de psihologie* (1895), o încercare de a descifra „aparatul sufletesc" cu ajutorul noilor descoperiri făcute în plan neurologic de Ramón y Cajal, rămâne în sertar.

În domeniul neuroștiinței nu se făcuseră suficiente progrese, astfel încât Freud să poată vindeca bolile nervoase și să poată corecta tulburările psihice, așa cum își dorea.

Teoriile lui Ramón y Cajal, legate de funcțiile și de interacțiunea celulelor nervoase în creier, sunt prea abstracte și generale.

Ramón y Cajal, care se află în Madrid, pune pe masa de disecție creierul cadavrelor încercând să stabilească bazele „psihologiei raționale". Freud are o altă abordare. În Viena, el își invită subiecții vii să se întindă pe divan, pentru a le studia creierul întemeind astfel o nouă știință: *psihanaliza*. În 1889 l-a vizitat pe Hippolyte Bernheim, în Nancy. Acesta făcea experimente apelând la așa-numita sugestie posthipnotică. Pe baza acestora, Freud trage concluzia că trebuie să existe *inconștientul*, care răspunde pentru majoritatea acțiunilor omului.

Termenul de „inconștient" nu era nou. Tânărul filosof Eduard von Hartmann scrisese deja în 1869 *Filosofia inconștientului*, carte nu foarte bine închegată și vădit inspirată de Schopenhauer (vezi *Pot să vreau ceea ce vreau?)*. Cartea a fost un bestseller, ce reunea numeroase teme ale filosofilor materialiști de la jumătatea secolului al XIX-lea, care se abăteau de la filosofia raționalistă a lui Kant, Fichte și Hegel. Nietzsche, care critica aceiași adversari de pe poziții similare, s-a înfuriat cumplit, mai cu seamă pentru că mai puțin înzestratul Hartmann avusese mai mult succes decât el. Chiar și așa, nu Hartmann a inventat termenul de „inconștient". Medicul și naturalistul Carl Gustav Carus, care era unul dintre prietenii lui Goethe, a analizat în 1846 în cartea sa *Psyche. Despre evoluția sufletului* ceea ce numea „inconștient" și „starea de inconștiență", considerându-le baza reacțiilor sufletești originare, sau a psihicului.

Ceea ce îl deosebește pe Freud de predecesorii săi este faptul că el a încercat într-un mod cât se poate de serios să cerceteze sistematic inconștientul. Știa cu aproximație care este sediul inconștientului: în centrele subcorticale ale creierului terminal și ale trunchiului cerebral. Acestea erau rezultatele la care ajunsese până atunci profesorul său, Meynert.

Dar cu mijloacele existente în domeniul neuroștiinței în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, nu se putea ajunge prea departe cu cercetarea inconștientului. În 1891 Freud se mută pe strada Berggasse 19, tot în Viena, unde va lucra și va locui timp de 47 de ani. Despre „psihanaliză" vorbește pentru prima dată în 1896. El preia termenul din „procedura complexă de investigație" a prietenului său, medicul Josef Breuer, care a convins-o

pe pacienta sa, Bertha Pappenheim, să vorbească despre traumele ei sufletești. Și Freud avea să se ocupe după aceea de abuzurile sexuale pe care le suferiseră pacienții săi, mai ales femei, îndemnându-le să vorbească despre aceste experiențe. În cazul bărbaților, Freud a pus diagnosticul unui atașament de natură sexuală față de mamă, apărut în copilăria timpurie, pe care avea să-l numească „complexul lui Oedip". Pornind de aici, va formula „teoria pulsiunilor", pe care o va modifica adesea și care va fi violent contestată, teorie ale cărei formulări generale au fost în cele din urmă respinse. Între 1899 și 1905, Freud scrie patru cărți despre forța inconștientului, care îi vor aduce faima: despre vis, despre psihopatologia vieții cotidiene, despre cuvântul de spirit și despre sexualitate. În 1902, Freud devine profesor titular extraordinar la Universitatea din Viena și pune bazele Societății Psihologice de Miercuri, din care va lua naștere ulterior Asociația Psihanalitică din Viena.

Cu toate că scrierile sale stârnesc controverse și recunoașterea științifică întârzie să apară, încrederea în sine a lui Freud este uluitoare. În 1917, va pune descoperirea inconștientului pe același loc cu teoriile lui Copernic și ale lui Darwin. Freud arată că toate cele trei teorii au revoluționat omenirea. Copernic a adus Pământul din centrul universului într-o margine a acestuia; Darwin a înlocuit natura divină a omului cu aceea a unei maimuțe, iar el i-ar fi arătat omului că nu este stăpân în propria casă pentru că inconștientul este predominant în raport cu conștiința. Freud susține că 90% dintre hotărârile pe care le ia omul sunt dictate de inconștient.

Pentru a explica în ce mod inconștientul ajunge să controleze conștientul, în 1923 Freud pune la punct o concepție tripartită a psihicului. Conform acesteia, există trei instanțe care guvernează viața psihică a omului: *sinele*, *eul* și *supraeul*. Freud este convins că această împărțire este meritul său, deși Nietzsche folosise deja acești trei termeni într-o accepție asemănătoare. *Sinele* corespunde inconștientului, elementelor pulsionare ale psihicului uman. *Sinele* este controlat de foame, de pulsiunea sexuală, de invidie, ură, încredere, dragoste. Opusul său este *supraeul*. Aici intră normele, idealurile, rolurile, modelele și imaginea

despre lume pe care omul le dobândește în urma educației. La mijloc se află *eul*, un intermediar mai degrabă jalnic, doborât de adversari atotputernici. Ca slugă la trei stăpâni, *supraeul* și mediul social, *eul* încearcă să dezamorseze conflictele rezultate din aceste forțe opuse, numai că *eul* este destul de slab. De regulă, învinge *sinele* care nu se lasă controlat de *eu* deoarece se sustrage conștiinței. Pulsiunile și experiențele formate din copilărie nu pot fi determinate și de aceea nici nu pot fi înlăturate cu ușurință.

Freud a pus la punct relativ târziu acest model și nu l-a luat ca punct de plecare în toate scrierile sale ulterioare. A rămas, însă, fidel concepției conform căreia principala motivație din spatele comportamentului uman pornește din conflictul inconștient dintre pulsiunile instinctuale și rațiune, adesea suprasolicitată. Este vorba despre o teorie pe care nu o aplică doar unei persoane sau alteia, ci întregii dinamici pulsionale a societății umane, în general.

Freud va scrie următoarele cărți de critică a culturii măcinat cel mai adesea de dureri cumplite. În anii '20, este o celebritate pe plan internațional, dar cancerul palatal îl chinuie și îi limitează capacitatea de mișcare. După ce naziștii ajung la putere, scrierile lui Freud sunt interzise și arse. În martie 1938, trupele germane intră în Austria și Freud este nevoit să emigreze la Londra. Patru dintre cele cinci surori ale sale rămân în Viena și vor fi internate în lagăre de concentrare și ucise. La 23 septembrie 1939 Freud, care este foarte bolnav, se sinucide la Londra, folosind o doză letală de morfină.

Ce a rămas din teoriile lui? Mai întâi, este marele merit al lui Freud de a fi situat în centrul reflecției asupra omului sentimentele, conflictele psihice și inconștientul. Metoda terapeutică preluată de la Breuer și rafinată de Freud este utilizată chiar și azi în toată lumea, cu toate că psihanaliza s-a separat în numeroase curente și școli, care s-au îndepărtat mai mult sau mai puțin de Freud. În ceea ce privește cercetările sale legate de psihicul uman, Freud a avut intuiții destul de bune, dar numai atât. El a călătorit prin psihicul pacienților săi ca un cartograf care nu are corăbii la îndemână, pentru a vedea și a măsura

el însuși continentele despre care i se povestește. De aici și aroganța sa, având în vedere că nimeni nu mai ajunsese atât de departe cu aceleași metode. Continentul lui era inconștientul, iar el era stăpânul acestui continent, numai că, așa cum Freud știa foarte bine, zilele îi erau numărate. Neuroștiința, pe care o abandonase pentru că nu îl ajuta în demersurile sale, începuse să-și ia avânt și avea să-l depășească. Se punea doar întrebarea dacă suprafețele de uscat, apele, munții și insulele pe care el le trasase pe hartă aveau să rămână în picioare. În cartea sa despre principiul plăcerii, a scris pe un ton surprinzător de autocritic, afirmând că numai biologii pot descifra misterele minții, venind cu informații noi și surprinzătoare, iar acestea „vor fi de așa natură, încât vor nărui întreg edificiul nostru artificial alcătuit din ipoteze".

Psihanaliza nu reprezintă o știință, ci o metodă. Supozițiile formulate în cadrul acesteia nu pot fi verificate științific. Din acest motiv, chiar și la 30 de ani după moartea lui Freud, existau divergențe ireconciliabile între neurologie și psihanaliză. Pe atunci, psihanaliza atinsese perioada de maximă înflorire. Neuroștiința, în faza ei electrofiziologică, încerca să măsoare toate trăirile sufletului în micrometri și milivolți, și părea discipolilor și urmașilor lui Freud la fel de ciudată cum li se părea neurobiologilor speculația inutilă a psihanaliștilor. Abia în prezent, după triumful general, unii specialiști în neuroștiință îndrăznesc să îi recunoască meritele lui Freud.

Ceea ce Freud putea doar să intuiască a devenit clar pentru specialiștii în neuroștiință: în momentul în care examinăm creierul, ne dăm seama că există regiuni ale sale care răspund pentru tot ceea ce înseamnă conștient. Acestea se află, după cum s-a menționat deja, în cortexul asociativ. Există și regiuni ce generează și stochează fenomene inconștiente, respectiv trunchiul cerebral, creierul mic, talamusul și centrele subcorticale ale creierului terminal. Se poate efectua o secționare anatomică exactă a regiunilor responsabile cu conștientul și inconștientul. Cu toate acestea, specialiștii în neuroștiință au păstrat o distanță rezonabilă față de inconștient. Nici neurobiologii nu pot descrie și defini prea simplu acest domeniu. Fenomenele inconștiente

se petrec foarte rapid și nu sunt comunicabile în cuvinte, lucru pe care îl știa și Freud, și aceasta tocmai pentru că omul nu le conștientizează. Nu rămâne, deci, altă soluție decât aceea de a ne adresa unui psihoterapeut, care să citească informația printre rânduri și să descifreze datele inconștientului. Se poate face, însă, și o tomografie computerizată, astfel încât să se observe ce reacții au loc în regiunile creierului care răspund de inconștient în urma unor întrebări sau teste.

Chiar dacă este destul de ușor să arătăm care sunt regiunile din creier responsabile pentru inconștient, conținuturile inconștiente pot fi foarte diferite. Inconștiente sunt, de exemplu, evenimentele pe care le trăim subliminal, fără a ne da seama de asta. Câmpul percepției noastre conține impresii de care nu suntem conștienți, iar atenția noastră surprinde doar o foarte mică parte din ceea ce vedem, auzim sau simțim. Tot restul trece în inconștient. Unele impresii sunt stocate aproape în secret, o altă parte nu, fără ca noi să putem controla acest fenomen. Noi ne concentrăm în primul rând asupra sarcinilor, scopurilor sau nevoilor pe care le avem la un moment dat. O persoană căreia îi este foame va observa în primul rând tot ceea ce are legătură cu mâncarea sau cu restaurantele, iar o persoană care dorește să vadă obiectivele turistice ale unui oraș se va comporta altfel decât o persoană care caută un loc de muncă. Cu cât ne concentrăm mai mult asupra unui lucru, cu atât mai mult avem tendința să ignorăm acele evenimente care nu au legătură cu problema respectivă. Faptul este evident în cazul accidentelor de circulație, când șoferii declară că nu au văzut mașina care venea din față.

În situația în care ne concentrăm asupra unui lucru, cel mai adesea creierul nostru nu mai înregistrează și altceva, chiar dacă este vorba despre lucruri bizare, care ar trebui să ne sară în ochi. Un exemplu în acest sens îl reprezintă filmul psihologilor Daniel Simons, de la Universitatea din Illinois (Urbana-Champaign) și Christopher Chabris de la Universitatea Harvard; este vorba despre cunoscutul experiment al gorilei invizibile. Două echipe de jucători de baschet se află față-n față. Membrii uneia dintre echipe sunt îmbrăcați în alb, membrii celeilalte, în negru. Jucătorii pasează mingea coechipierilor în timp ce un grup

de subiecți privesc jocul pe un ecran. Aceștia trebuie să numere de câte ori este pasată mingea de către jucătorii echipei în alb. Cei mai mulți dintre spectatori nu au nici o problemă în acest sens și spun numărul corect. Omul de știință care conduce experimentul vrea să mai știe încă ceva, și anume dacă subiecții au ceva deosebit. Mai mult de jumătate dintre persoanele care au luat parte la experiment n-au observat nimic special. Abia a doua oară, când nu se mai concentrează asupra număratului, aveau să observe surprinși că în imagini apărea o femeie îmbrăcată într-un costum de gorilă care se oprește chiar în mijlocul cadrului și se bate cu pumnii în piept. Cei mai mulți dintre spectatori au fost atât de ocupați cu număratul, că nici măcar nu au observat gorila! În momentul în care psihologii le-au cerut spectatorilor care participau la experiment să observe de câte ori pasau mingea membrii echipei în negru, doar o treime dintre ei nu au observat gorila. Femeia în costum de gorilă a fost observată doar pentru că respectivul costum era negru. Acel film reprezintă un exemplu grăitor pentru modul în care atenția noastră filtrează ceea ce receptăm, fără ca noi să fim conștienți de acest lucru. Atenția noastră este ca un far, care luminează doar o anumită parte a peisajului. Partea rămasă în întuneric intră în inconștient.

Cea mai mare parte a inconștientului nostru se hrănește din percepțiile care nu sunt atinse de lumină. O altă parte importantă a inconștientului este formată din experiențele pe care le avem în viața intrauterină și în primii trei ani ai existenței noastre. În această perioadă receptăm totul foarte intens, dar cortexul nostru asociativ nu este suficient de matur pentru a stoca respectivele informații, astfel încât ele să rămână în minte ca niște trăiri conștiente. Două treimi din personalitatea noastră se formează în acest fel, fără ca noi să ne putem aminti anumite lucruri și să putem reflecta asupra lor.

Pe lângă percepțiile inconștiente din viața de zi cu zi și pe lângă evenimentele inconștiente din copilărie, ascunse adânc, mai există și alte lucruri ce țin de inconștient. Un exemplu în acest sens îl reprezintă modurile de comportament care devin automatisme. Mi s-a întâmplat adesea să mă întreb cum am

parcurs în stare de ebrietate un drum de mai mulți kilometri până acasă, fără a-mi aduce aminte nimic. Cum este posibil ca degetele mele să atingă tastele la intereval de câteva zecimi de secundă, în timp ce eu scriu această frază? Dacă mi-ar cere cineva să scriu literele pe o tastatură acoperită, e greu de spus câte litere aș nimeri. Degetele știu cu siguranță mai mult decât mine! Să nu uităm de toate acele lucruri pe care le-am trăit, pe care le-am uitat și care îmi revin în memorie, deoarece a existat ceva care le-a declanșat, cu toate că ele nu existau undeva, „la îndemână", în inconștientul meu. Un exemplu în acest sens îl constituie mirosurile, care au darul de a readuce în memorie o serie întreagă de imagini pe care le credeam uitate.

Dacă ținem seama de toate aceste aspecte, trebuie să recunoaștem faptul că Freud avea dreptate când afirma că majoritatea fenomenelor din creierul nostru se petrec în mod inconștient. Acest inconștient are o influență majoră asupra noastră. Se poate spune chiar că lucrurile pe care le percepem inconștient constituie regula, iar cele pe care le conștientizăm și sunt foarte importante pentru noi constituie excepția. Putem percepe doar în mod conștient cu ajutorul cortexului asociativ. Semnificativ este însă faptul că acest cortex asociativ depinde de inconștient. După cum am arătat în capitolul precedent, sentimentele sunt liantul care ne ține laolaltă. În absența impulsurilor inconștiente din sistemul limbic, cortexul asociativ nu ar dispune de materialul pe care să-l recepteze, asupra căruia să reflecteze, să cumpănească și să se exprime. Cortexul asociativ ar fi ca o mașinărie performantă, care nu are curent și nu poate funcționa.

Prin urmare, inconștientul este cel care controlează conștiința, iar nu invers. În ceea ce privește evoluția noastră personală, inconștientul a existat înaintea conștiinței și și-a pus amprenta asupra noastră înainte de trezirea la viață a conștiinței.

Suma trăirilor și a capacităților noastre inconștiente, adică subconștientul, reprezintă o forță enormă, pe care cu greu o putem controla. Metoda cea mai simplă pentru a ajunge la subconștientul nostru este ajutorul venit din afară, adică terapia.

Specialiștii în neuroștiință visează în prezent la un tip de psihanaliză care să aibă la bază neurologia. În 1979, renumitul

neurolog și cercetător al memoriei Eric Kandel a formulat un program ambițios a cărui țintă era fuziunea ambelor discipline. Dar în ceea ce privește psihanaliza, propunerile lui Kandel par a fi o severă cură de slăbire: fără speculații, fără concepte riscante, fără pretenția iluzorie de a vindeca afecțiuni psihice și fizice cu ajutorul psihanalizei. Kandel este pentru cercetarea empirică, pentru statistică și verificarea strictă a rezultatelor și pentru metodele de scanare a creierului, cum ar fi RMN-ul, în scopul evaluării rezultatelor terapiei, pornindu-se de la fiecare regiune a creierului în parte.

Cercetarea inconștientului prin metodele experimentale ale neuroștiinței este abia la început. Inconștientul, un fel de copil orfan al filosofiei, care a început să fie luat în seamă abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a devenit în prezent cel mai important domeniu în drumul spre autocunoașterea realizată prin metodele științei. Conform teoriei cunoașterii, constituite la școala biologiei, omul este limitat sub două aspecte; în primul rând, este vorba despre limitarea dată de simțuri, dar și despre limitarea ce ține de structura tipică a primatelor (capitolele 1–4). În al doilea rând, din cauza graniței dintre conștiință și inconștient. Sondarea inconștientului, ce constituie de departe cea mai mare parte a experienței și personalității noastre, ne rămâne inaccesibilă.

Înainte de a ne aventura în cea de-a doua parte a cărții pe teritoriul vast al comportamentului nostru, ar trebui să ne mai asigurăm în privința unui aspect, despre care s-a vorbit până acum în șoaptă, fiind considerat un lucru de la sine înțeles. Este vorba despre memorie. Ce este memoria noastră și cum funcționează ea?

BCU IAȘI CENTRALA UNIVERSITARĂ

New York

Ce spuneam? Ce este memoria?

De fapt, ar putea să se culce pe lauri și să fie mândru de realizările sale, dar el nu este genul care să se relaxeze. Bărbatul filiform în costum cenușiu, cu dungulițe stă la biroul său. Cu bretelele late și papionul lui de un roșu țipător, cu picățele albastre, domnul elegant și în vârstă pare un muzician sau un actor care a jucat în fastuoasele spectacole de pe Broadway din anii '50. Eric Kandel nu este, însă, un actor de comedie, ci unul dintre cei mai renumiți cercetători ai memoriei din lume.

Camera lui de la etajul doisprezece este modestă, dar are un aer de intimitate. Nu există nici urmă de extravaganță. Se vede că lucrările de specialitate, puse pe un raft, sunt utilizate frecvent, mai ales un tom hârtănit, *Principles of Neural Science*, lucrarea fundamentală care i-a adus faima. Pe pervazul ferestrei se află fotografii cu membri ai familiei și colegi, unii trecuți în neființă. Prin geamul fumuriu se vede partea de nord a Manhattanului. Jos, își continuă zbuciumul traficul de pe Riverside Drive, în acea zonă sordidă sufocată de zgârie-nori, cocioabe și sârmă ghimpată. În anul 2000 Kandel a obținut Premiul Nobel pentru fiziologie și medicină, după cercetarea de o viață dedicată memoriei, plină de idei sclipitoare și descoperiri remarcabile. Jumătate din îndelungata lui activitate și-a desfășurat-o acolo, la acel etaj. Laboratoarele supraîncărcate, care se află în stânga și în dreapta holului, arată ca oricare alte laboratoare din lume. Cu toate acestea, interiorul modest induce în eroare. Centrul Medical Howard Hughes al Universității

Columbia este unul dintre cele mai importante din lume în domeniul neuroștiinței, iar octogenarul vioi, care se află în spatele întregului proiect, nu este vreo fosilă sau vreun profesor emerit în așteptarea pensiei. Kandel conduce încă o echipă numeroasă de colaboratori și se implică în cercetare.

Unii ar putea afirma că lumea este alcătuită din atomi, în timp ce alții ar putea spune că este alcătuită din povești. La începutul poveștii lui Eric Richard Kandel, Hitler invadează Austria. Când împlinește nouă ani, la 7 noiembrie 1938, micul Erich primește o mașinuță albastră, teleghidată. Tatăl său era un comerciant evreu de jucării din Viena, iar micul Erich este foarte mândru de mașinuța primită. Două zile mai târziu, cineva bate cu putere în ușă. Este *Kristallnacht*, noaptea pogromului. Antisemitismul își croiește drum în Viena cu mult mai multă forță decât oriunde altundeva în Reichul german. Mama și cei doi fii trebuie să părăsească apartamentul, iar tatăl este ridicat, interogat, umilit și avea să se alăture familiei zece zile mai târziu. Vreme de un an, familia Kandel îndură persecuția regimului nazist: sunt evacuați și decăzuți din drepturi. Tatăl lui Kandel ajunge șomer și Erich își pierde toți prietenii. Comunitatea evreiască din oraș ajută familia Kandel să supraviețuiască. În aprilie 1939, cei doi fii reușesc să plece în SUA, iar părinții aveau să-i urmeze mai târziu. Îndemnul evreului, supraviețuitor – „Să nu uiți niciodată!" – îl va însoți întotdeauna pe Erich. Părinții se adaptează destul de greu la New York, dar Erich, care își va spune de aici înainte Eric, se acomodează imediat. Va frecventa Yeshiva, o școală evreiască de elită din cartierul newyorkez Flatbush, și renumita Erasmus Hall Highschool, din Brooklyn. Este unul dintre cei doi candidați (la început fuseseră 1 400), care obțin o bursă la Harvard. Aici o cunoaște pe Anna Kris, care provine dintr-o familie de psihanaliști. Se îndrăgostește de Anna, dar este fascinat în primul rând de psihanaliză, „cea mai fascinantă știință din câte există, plină de fantezie, atotcuprinzătoare și, în același timp, empirică". Kandel se adâncește în lectura lui Sigmund Freud și descoperă „singura abordare promițătoare pentru înțelegerea minții". Dar pentru a deveni psihanalist, trebuie să studieze medicina. Kandel oftează: „Un

domeniu extraordinar de plictisitor". În toamna anului 1955 se află în biroul lui Harry Grundfest, de la Universitatea Columbia, și îi dă neuropsihologului uimit explicații în legătură cu viitorul lui program de cercetare: „Vreau să știu unde anume se află în creier eul, sinele, respectiv supraeul despre care vorbea Freud".

Când se gândește la asta, pufnește în râs – niște hohote monotone ce seamănă cu cântecul de împerechere al unei păsări-rinocer. Cu felul său captivant de a istorisi, amestec de șarm vienez, umor evreiesc și nonșalanță americană, povestește despre felul în care s-a transformat din visător în om de știință. Grundfest l-a sfătuit să se ocupe, pe rând, de câte o celulă a creierului și să facă teste pe un animal cu structură simplă. Și Freud începuse cu neurobiologia și încercase să-și dezvolte teoria despre „aparatul sufletesc" pornind de la neurologie. Kandel dorește acum să se aventureze pe teritoriul lăsat nedescoperit de Freud din cauza cunoștințelor insuficiente la acea vreme. Următoarele două decenii, va petrece mai mult timp cu melcul-de-mare, *Aplysia*, decât cu soția. Deja primele teste cu microelectrozi efectuate pe neuronii racului-de-râu îl extaziaseră pe viitorul specialist în neuroștiință. Euforia se mai simte și astăzi, când își desface brațele, iar vocea îi devine puternică, răsunătoare: „Am ascultat gândurile ascunse ale racului meu de râu". Dar *Aplysia* este mai spectaculos din multe puncte de vedere. „Era mare, cu un aer trufaș, atractiv și inteligent." Melcul-de-mare este o viețuitoare simplă: are doar 20 000 de neuroni în comparație cu cei 100 de miliarde, câți are omul. Unele dintre aceste celule sunt de cincizeci de ori mai mari decât cele ale mamiferelor și pot fi văzute cu ochiul liber. Kandel se apucă de lucru cu entuziasm.

Povestește radiind despre perioada de pionierat, *Eric în Țara Minunilor*. Este o lume în care nu există nimic mai tentant decât cercetarea creierului, cartografierea unui continent necunoscut, ce poate fi comparată cu fizica telurică a secolului al XVII-lea și cu călătoriile de explorare din timpul Renașterii. În anii '50 și '60 interesul față de tot ceea ce înseamnă creier este o călătorie într-o țară absolut necunoscută, iar drumul de la neuronii melcului-de-mare până la explicarea sentimentelor, gândirii și

comportamentului uman este unul foarte lung. Kandel este, însă, optimist. Indiferent că este vorba despre melcul-de-mare sau despre om, compoziția biochimică a celulelor este aceeași. În acest caz, nu ar fi oare posibil ca mecanismele celulare care stau la baza învățării și gândirii să se fi păstrat în timpul evoluției și să funcționeze în mod similar în cazul tuturor viețuitoarelor? El va administra electroșocuri ușoare în vârful cozii *Aplysiei* pentru a stimula reflexele branhiilor și observă reacția anumitor neuroni, constatând că aceștia se modifică. Kandel își dă seama că procese cunoscute, cum ar fi „învățarea", din memoria de scurtă durată a melcului-de-mare sporesc plasticitatea sinapselor, întărind conexiunea sinaptică. Primele sale articole despre comportamentul unui melc-de-mare în ceea ce privește învățarea îi lasă pe colegii săi fără cuvinte. Kandel zâmbește. Este un copil-minune care știe că trucurile sale au funcționat. „Cei care studiau doar mamiferele nu au știut ce să creadă. Ei erau de părere că astfel de experimente nu se pot face decât pe mamifere."

Terenul pe care înainta Kandel nu putea fi mai imprevizibil: cercetarea memoriei. Dar ce sunt memoria și amintirea? Este o întrebare la care se poate găsi cu greu un răspuns. Memoria nu este oare același lucru cu identitatea noastră? Ce-am fi dacă nu am avea amintiri? Nu doar că fără amintiri nu am avea biografie, dar nu am avea nici viață, cel puțin una conștientă. A înțelege ceva înseamnă a pune în relație un lucru cu altul pe care îl cunoaștem, iar noi cunoaștem doar ceea ce am stocat. Pentru a înțelege această frază, pe care tocmai o citiți, este necesar să înțelegeți fiecare cuvânt în parte, adică trebuie să recunoașteți fiecare cuvânt, dar trebuie să înțelegeți și sensul frazei, adică să îi cuprindeți înțelesul. Este foarte bine dacă vă amintiți și frazele pe care le-ați citit anterior, chiar dacă nu vi le aduceți aminte cuvânt cu cuvânt, ci doar vă amintiți *sensul* lor. Am scris intenționat cuvântul „sens" în cursive, pentru că noi nu stocăm (de regulă) cuvinte și fraze în creier, ci esența, semnificația obstacolelor pentru noi. Acest lucru nu este valabil doar pentru cuvinte. Puțini dintre noi pot să deseneze din memorie chipurile cunoscute, și nici măcar artiștii talentați nu pot face acest lucru.

Dacă mă gândesc la bunicul meu, la care am ținut foarte mult în copilărie, îl văd înaintea ochilor în imagini și scene scurte, cu o anumită încărcătură emoțională: este vorba despre impresii, și nu despre un „film" foarte lung. Dacă mă gândesc la locuința mea, nu văd înaintea ochilor toate camerele în același timp, ci doar câte o cameră sau anumite părți din fiecare cameră.

Cum să explicăm existența acestor „fragmente de film", care nu se văd foarte clar? Cum se transformă informațiile în semnificații? Cine face selecția acestora? Cum se explică faptul că știu cum se numea câinele administratorului din școala primară, dar uit să-mi sun soția în ziua aniversării căsătoriei noastre, deși îmi amintesc foarte bine data, iar câinele administratorului îmi este cu totul indiferent, în timp ce nu pot spune același lucru despre soția mea? De ce mi-am adus aminte, când am dat acest exemplu, tocmai de câinele administratorului la care, timp de 32 de ani, nu m-am gândit nici măcar o dată? Se pare că amintirile se sustrag oricărui control și apar brusc în fața ochilor. Mai mult chiar, nu putem alege să uităm după bunul plac lucrurile de care ne aducem aminte!

Ce anume declanșează această putere anonimă a amintirii, care aduce înaintea ochilor și în conștiință imagini din trecutul învăluit în umbră? Cât din memoria mea ține de conștient și cât de inconștient? Cine sau ce anume mută cunoașterea conștientă în marele cufăr al lucrurilor uitate? Cine scoate din acel cufăr tot felul de lucruri? De exemplu, după ce nu fusesem timp de doisprezece ani la Berlin, am descoperit cu bucurie acel miros inconfundabil al metroului, un miros despre care nici nu știam că îmi plăcuse sau că ar fi putut să-mi placă. Eu sunt cel care își aduce aminte sau amintirea are o viață proprie care îmi scapă? Eu sunt subiectul sau mai curând obiectul amintirii?

Din cauză că în creierul nostru sunt stocate semnificații și nu date, ca în cazul unei arhive sau al unui CD-ROM, cercetarea memoriei și amintirii este foarte dificilă. Bineînțeles că, prin cercetarea creierului, toate procesele care au loc pe parcursul unei zile pot fi *descrise* genetic, chimic, electrofiziologic, dar pot fi ele *înțelese*? Ce aflăm despre memoria umană, dacă știm cum interacționează anumite molecule? Se pare că cercetarea

memoriei le dă mai mult de lucru filosofilor și psihologilor decât cercetarea sentimentelor sau a subconștientului.

În momentul în care ne amintim, mintea ne duce la *gânduri* și *sentimente* care au lăsat urme în creierul nostru. Gândim și simțim cu aproximativ aceeași intensitate cu care am gândit și am simțit prima dată. Excepție face doar un mic grup de așa-numite *genii*. Există oameni care au performanțe cognitive uluitoare, cum ar fi Kim Peek. El a inspirat filmul *Rain Man*, în care Dustin Hoffman joacă rolul unui geniu autist. Kim, care a murit în 2009, a locuit în Salt Lake City și putea spune pe dinafară conținutul a aproximativ 12 000 de cărți, la fel cum putea spune, fără a sta pe gânduri, în ce zi a săptămânii cădea o anumită dată. Pentru asta a plătit, însă, un preț mult prea mare. Kim, care locuia împreună cu tatăl său, nu se putea îmbrăca singur și nu putea să-și facă o omletă sau un sendviș. Există unii cercetători care consideră că geniile reprezintă o fereastră unică spre creierul uman. Din păcate, tot ceea ce se vede prin acea fereastră este foarte misterios. Dat fiind că, în cazul geniilor, anumite funcții ale creierului sunt inexistente sau reduse, ei completează aceste circuite, folosind altele care uneori duc la performanțe uluitoare. Oamenii de știință nu pot să ne spună, deocamdată, de ce un geniu precum Stephen Wiltshire, după ce a efectuat un zbor de 45 de minute deasupra Romei, pe care nu o mai văzuse niciodată până atunci (!) a fost în stare să deseneze după aceea, din memorie, fiecare casă, cu numărul corect de ferestre (!), cu alte cuvinte de ce el nu reține semnificații și impresii, ci informații.

Faptul că noi ceilalți, care nu suntem genii, uităm o parte din ceea ce trăim, are și părțile sale bune. Amintirile înfrumusețează viața, dar numai uitarea o face suportabilă. Dar cum are loc amintirea, respectiv uitarea? Specialiștii în neuroștiință disting între memorie *declarativă* (explicită) și *non-declarativă* (implicită). Această separare corespunde conștientului și subconștientului. Memoria explicită evocă lucruri trăite și gândite în mod conștient și despre care se poate vorbi. În ceea ce privește memoria implicită, aceasta stochează amintiri fără să remarce sau să știm acest lucru, așa cum mi s-a întâmplat cu mirosurile

metroului din Berlin. Aceste două tipuri de memorie pot fi subîmpărțite, ca în cazul diferitelor tipuri de eu sau de inconștient. Memoria explicită se compune, evident, din mai multe părți: *memoria episodică*, *memoria faptică* și *memoria familiară*. Memoria episodică ne însoțește în viața noastră de zi cu zi, trăită în mod conștient. Tot ceea ce mă pune pe gânduri, ceea ce mă impresionează și mă preocupă astăzi intră în categoria acestei memorii episodice. Dintre toate tipurile de memorie, aceasta are cel mai important rol în construirea imaginii de sine și a identității. După cum spunea scriitorul Max Frisch, „biografia pe care o considerăm mai apoi a fi viața noastră".

Ceea ce nu are ce căuta în filmul vieții mele, în care eu sunt personajul principal, și alte persoane importante pentru mine sunt personaje secundare, trece în *memoria faptică*. Ceea ce scriu eu acum și aici despre memorie provine din memoria mea faptică și, de aici înainte, va intra, probabil, în memoria dumneavoastră faptică. Rețete culinare, numere de cont, mersul trenurilor pe care le iau în mod regulat, tot ceea ce înseamnă cunoștințe legate de lume este stocat aici. Această memorie nu funcționează fără anumite condiții. Pentru a putea recunoaște lucrurile din viața mea, trebuie să știu că le știu. Această sarcină este îndeplinită de către *memoria familiară*. Ea îmi spune dacă ceva mi se pare cunoscut sau nu. În mod normal, pentru acest lucru nu este nevoie de o examinare amănunțită. Această memorie lucrează oarecum fără efort și în mod automat. Știu dacă știu ceva sau nu, iar numărul situațiilor excepționale în care nu sunt sigur este foarte mic. În automatismul său, memoria bazată pe încredere funcționează într-un mod asemănător cu memoria implicită. Aici intră amintirile de natură intuitivă, în cazul cărora conștientul joacă un rol neînsemnat sau nu are nici un rol. În capitolul precedent, spuneam că degetele mele „cunosc" tastatura și că picioarele mele „cunosc" drumul spre casă. Se pare că ele își amintesc surprinzător de bine dispunerea tastelor sau drumul cel bun, fără ca tot ceea ce numim „conștient", care lucrează mai încet (sau este tulburat din cauza alcoolului) să aibă prea multe de făcut. Un șofer experimentat intră pe pilot automat și analizează „intuitiv" situația din trafic. Un atacant

bun, în timpul unui meci de fotbal, nu stă mult pe gânduri în momentul în care decide într-o fracțiune de secundă unde să expedieze mingea, iar portarul ridică „din reflex" brațele. În toate aceste situații, lucrează memoria implicită, care face parte din subconștient.

În ceea ce privește misterele creierului, trebuie spus că memoria mea ia încă o hotărâre. Ea nu împarte lucrurile doar în cunoscute și necunoscute, ci și în *importante* și *neimportante*. Ne ia destul de mult timp să percepem toate obiectele dintr-o încăpere, însă, dacă apare vreo schimbare, observăm de cele mai multe ori imediat acest lucru. Fără nici o îndoială, tot ceea ce este nou și neobișnuit are o foarte mare importanță pentru noi, iar noi stocăm în mod deliberat ceea ce considerăm a fi important. Dar cine hotărăște în legătură cu importanța? Aceasta poate avea o origine conștientă, dar și una inconștientă. Memoria explicită și cea implicită nu sunt chiar atât de ușor de separat, după cum se poate observa. Chiar dacă specialiștii în neuroștiință sunt de acord în privința acestor termeni, întreaga construcție pusă la punct de ei este ipotetică. Și pe bună dreptate: dacă examinăm totul îndeaproape, constatăm că toate aceste clasificări la îndemână sunt vagi și speculative. Mai exact, ele nici nu provin din domeniul neuroștiinței, ci din psihologie. Verosimilitatea este asemănătoare cu aceea întâlnită la Freud, care făcea distincția între eu, sine și supraeu. Este vorba despre clasificări practice, mai mult sau mai puțin plauzibile, fără o bază solidă. Motivul este unul cunoscut: nu există un hard-disk în creier pe care să-l putem denumi „memorie" și pe care să-l putem descrie, unde fiecare loc determinat are o anumită funcție. Nu există o regiune care să fie numită „memoria de scurtă durată" și o zonă care să fie denumită „memoria de lungă durată", la fel cum nici memoria explicită sau implicită nu ocupă un anume loc în creier. În plan fiziologic, specialiștii în neuroștiință bâjbâie în întuneric.

Dacă nu există, însă, un loc al memoriei, cum a fost posibil ca Eric Kandel să facă cercetări legate de „memoria de scurtă durată" a melcului-de-mare și să observe că, în cadrul procesului de învățare, conexiunile sinaptice ale melcului-de-mare se

întăresc? Răspunsul este că mecanismul biochimic cercetat de Kandel apare la numeroși neuroni diferiți. Trebuie doar să se determine ce neuroni răspund de diferitele funcții ale corpului pentru a se putea efectua experimente. Realizarea deosebit de importantă era aceea de a se demonstra că experiența lasă *o urmă* în creier, și anume sinapse modificate. Modificarea plastică a sinapselor determină posibilitatea stocării pe termen scurt a experiențelor. Într-adevăr, sinapsele animalelor se modifică în funcție de experiența dobândită, chiar dacă această modificare are loc între anumite limite. Bineînțeles că neuronii nu pot învăța totul, dat fiind că dispun de o flexibilitate limitată. Kandel a devenit unul dintre candidații la Premiul Nobel în momentul în care a demonstrat că experimente de genul celor efectuate pe *Aplysia* se pot efectua și pe cobai. În anii '80, el a descoperit proteina CREB. În momentul în care CREB este prezentă într-un neuron, numărul legăturilor sinaptice crește. Kandel și-a dat seama că, în memoria de scurtă durată, sinapsele devin mai *eficiente*. Dimpotrivă, memoria de lungă durată nu apare în urma unei creșteri calitative la nivelul sinapselor, ci prin aceea că *numărul legăturilor sinaptice crește* datorită proteinei CREB. Această descoperire a însemnat pentru Kandel prima teorie importantă asupra modului în care apare memoria de lungă durată. El avea să obțină Premiul Nobel în anul 2000 împreună cu suedezul Arvid Carlsson și americanul Paul Greengard. Carlsson făcuse descoperiri importante în ceea ce privește diagnosticarea și combaterea bolii Parkinson. Greengard a descoperit modul în care proteinele, ca substanțe-mesager, pot să modifice reacțiile la nivelul celulelor din creier, lucru important și pentru cercetările lui Kandel dedicate memoriei de lungă durată.

Kandel știe că doar „a pipăit suprafața" memoriei de lungă durată. El a fost primul din acest punct de vedere, dar, cu siguranță, nu și ultimul. Au rămas, desigur, o serie întreagă de întrebări fără răspuns. În cadrul experimentelor sale, s-a concentrat asupra hipocampusului cobailor care coordonează, printre altele, orientarea în spațiu. În perioada în care cobaiul învață să-și croiască drum prin labirint, hipotalamusul a început să producă

proteina CREB. Aceleași procese biochimice apar și în alte zone ale creierului, care, din câte se știe, nu au nici o legătură cu învățarea și cu amintirile. Fenomenele care au loc în neuroni datorită proteinei CREB reprezintă o explicație *necesară*, dar nu și *suficientă* pentru geneza amintirilor de lungă durată. Dacă se compară memoria cu sistemul matematicii superioare, specialiștii în neuroștiință tocmai sunt pe punctul de a înțelege ce este un număr.

Modul în care creierul nostru stochează impresii, modul în care separă lucrurile importante de cele neimportante și de ce, toate acestea rămân încă un mister. Foarte clar pare să fie, în schimb, faptul că, pentru a-mi *aminti în mod conștient* de un lucru, adică pentru a putea deschide un anumit sertar al memoriei mele, acea amintire trebuie să fie exprimată prin limbaj. Ea nu trebuie prezentată în cuvinte pur și simplu, ca o poezie învățată pe dinafară, ci trebuie să fie prezentă sub forma unei reflecții. O reflecție în absența cuvintelor nu este, din câte știm, posibilă în creierul nostru. Dacă tot ceea ce știm sau ceea ce credem că știm este legat de limbaj, ar trebui să ne oprim asupra limbajului însuși, ca mod remarcabil de cunoaștere. Ne asigură acesta un acces privilegiat la adevăr și ne dă posibilitatea să cunoaștem în mod obiectiv lumea?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

CAMBRIDGE

MUSCA ÎN STICLĂ
CE ESTE LIMBAJUL?

În toamna anului 1914, un tânăr inginer de aviație se afla pe o navă de patrulare, pe Vistula. Din iulie, Austro-Ungaria era în război, acel război care avea să intre în cărțile de istorie sub denumirea de Primul Război Mondial. Dar tânărul inginer, de douăzeci și cinci de ani, care se află în sectorul estic al frontului austriac, nu este interesat de război, cu toate că s-a înrolat voluntar. Tocmai a descoperit un articol într-o revistă, care îl interesează mult mai mult decât tot ceea ce se petrece în jurul său. Este vorba despre demersurile care se fac la un tribunal din Paris pentru stabilirea condițiilor în care s-a produs un accident de circulație, care a avut loc în urmă cu un an, iar accidentele de mașină în împrejurări complexe sunt încă o raritate în marile orașe europene. Pentru a se reconstitui exact faptele, membrii completului de judecată „reproduc" accidentul la scară miniaturală. Sunt construite case, camioane, automobile și oameni în miniatură, precum și un cărucior pentru copii miniatural. Toate sunt dispuse în anumite locuri și sunt mutate în anumite puncte. Inginerul este fascinat. Cum se poate ca o machetă să înlocuiască realitatea? În primul rând este posibil pentru că obiectele miniaturale corespund foarte bine obiectelor reale. În al doilea rând, este vorba despre faptul că relațiile dintre obiectele miniaturale sunt analoge cu acelea în care se află obiectele reale. Dacă realitatea poate fi descrisă cu ajutorul unor obiecte miniaturale, nu este posibil ca ea să fie descrisă cu ajutorul „obiectelor" gândirii, adică prin cuvinte? El notează în

jurnal (29 septembrie 1914): „În cadrul unei propoziții, se experimentează construcția unei lumi".

Așa cum Descartes a impus o nouă direcție în filosofie la începutul Războiului de Treizeci de Ani, tot astfel inginerul de aviație a impus o nouă direcție în filosofie la începutul Primului Război Mondial. Într-un mod mai radical decât oricine altcineva, el a transferat logica *limbajului* în punctul central al gândirii. Această schimbare a făcut din el unul dintre cei mai influenți filosofi ai secolului XX. Numele lui este Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein s-a născut în 1889 la Viena, orașul lui Sigmund Freud, Ernst Mach, Gustav Mahler și Robert Musil. Este cel mai mic dintre cei nouă copii ai marelui industriaș Karl Wittgenstein, unul dintre magnații oțelului din acea vreme. Mama lui era pianistă și această împletire între lumea afacerilor și sensibilitatea muzicală amintește de *Casa Buddenbrook*, romanul lui Thomas Mann. Dacă ne gândim la soarta celor nouă copii ai familiei Wittgenstein, ne vom da seama că Thomas, Christian și Toni Buddenbrook au avut o viață aproape normală. Unul dintre fiii industriașului va deveni un pianist renumit, dar alți trei se vor sinucide. Și Ludwig are o fire labilă, fiind când nesigur și foarte deprimat, când arogant și dornic să demonstreze că le știe pe toate. La fel ca și ceilalți copii din familia Wittgenstein, și Ludwig a avut profesori particulari până la vârsta de 14 ani. Spre deosebire de ceilalți filosofi despre care am discutat până acum, nu a fost un elev strălucit, dar bacalaureatul pe care l-a luat cu chiu cu vai i-a dat posibilitatea să studieze ingineria. Wittgenstein avea o pasiune pentru tehnică și mașini, lucru care nu este neobișnuit pentru o perioadă în care inginerii au revoluționat epoca modernă, construind automobile, avioane, lifturi, zgârie-nori și telefoane.

În 1906, s-a înscris la Școala Tehnică din Berlin-Charlottenburg, o universitate de renume mondial. În 1908 pleacă la Manchester, unde proiectează, cu mai mult sau mai puțin succes, motoare și elice de avion. Era, însă, fascinat de logică și matematică. La Jena l-a vizitat pe matematicianul Gottlob Frege, care încercase, deși acest lucru trecuse relativ neobservat, să descifreze principiile generale ale logicii, nu doar pe cele ale matematicii. Frege a recunoscut înclinația lui Wittgenstein,

îndrumându-l către marii filosofi ai vremii: Alfred North Whitehead și Bertrand Russell de la Universitatea din Cambridge. Wittgenstein s-a înscris la Trinity College din Cambridge, pentru a studia filosofia, numai că mult respectatului Russell, tânărul inginer i s-a părut la început un personaj excentric. „După curs, a venit la mine un neamț înfierbântat care voia să se certe cu mine... De fapt, este o pierdere de timp să stau de vorbă cu el." Dar impresia lui Russell avea să se schimbe. Peste numai câteva săptămâni, el îl considera deja pe Wittgenstein un geniu, cu o gândire strălucită, superioară chiar propriei sale gândiri. L-a încurajat pe Wittgenstein să-i critice *Principiile matematicii* și chiar să-i aducă îmbunătățiri, sperând să învețe multe de la austriacul cu șaptesprezece ani mai tânăr. Wittgenstein s-a apucat de lucru cu mare zel. Eforturile lui au fost întrerupte doar de călătorii costisitoare, mai cu seamă în Norvegia, unde a construit o cabană într-un fiord și a locuit împreună cu un prieten de la Cambridge. El își dorea, însă, mult mai mult decât să corecteze logica lui Russell. Toate străduaniile sale aveau ca scop scrierea propriei opere, *Tractatus logicus-philosophicus*. În timpul războiului, el își va continua studiile, iar ambițiile sale vor deveni din ce în ce mai mari. „Da, eforturile mele s-au extins de la fundamentele logicii la natura lumii." La sfârșitul războiului, în vara anului 1918, lucrarea sa este gata. Ea va apărea abia în 1921, într-o revistă. În 1922 apare ediția bilingvă în germană și engleză, având sub o sută de pagini, cu paragrafele și secțiunile numerotate conform unui sistem numeric asemănător cu modalitatea de citare a versetelor și capitolelor biblice.

La Cambridge și în Europa Occidentală, reacția a fost una entuziastă. Cum a fost posibil ca un elev slab să ajungă o adevărată stea pe firmamentul filosofiei? În ce anume a constat „genialitatea" sa? După cum se poate deduce din povestea machetelor accidentului de circulație de la Paris, Wittgenstein a dorit ca limbajul să constituie elementul central al filosofiei. Chiar dacă pare uluitor, până atunci limbajul fusese cenușăreasa filosofiei. Deși era limpede pentru toți filosofii faptul că își exprimau gândurile în cuvinte și propoziții, aceștia nu s-au oprit aproape deloc asupra faptului că toate concluziile lor *depind* de mijloacele de care dispune limbajul. Nici Kant, care (așa cum

vom vedea în partea a doua) a făcut din regulile experienței și gândirii noastre punctul central al filosofiei sale, nu s-a ocupat de complexitatea și de necesitățile limbajului. Wittgenstein a constatat aceeași lacună la Whitehead și Russell. Cum era posibilă descifrarea logicii experienței umane și a cunoașterii umane asupra lumii, dacă era neglijat limbajul în care această logică era *formulată*? Wittgenstein arată că „filosofia este o critică a limbajului".

Observația este corectă, dar cum urma să fie compensată sau corectată această situație? Wittgenstein s-a gândit la descrierea accidentului cu ajutorul machetelor și a relațiilor dintre ele, pentru a se reprezenta o imagine a realității. Aceeași situație se întâmplă și în cazul unei propoziții. Cuvintele și modul în care este alcătuită propoziția construiesc o imagine a realității. Substantivele („numele") corespund „lucrurilor" întâlnite în lume. Ele capătă o semnificație anume în funcție de structura propoziției. Atunci când „numele" și structura propoziției corespund lucrurilor și dispunerii din realitate, propoziția este *adevărată*. Acesta este, în orice caz, un principiu. Dacă dorim ca această oglindă a realității să reflecte realitatea, trebuie să înlăturăm absolut toate imperfecțiunile care apar la nivelul structurii. În cazul limbajului acest lucru implică faptul că ar trebui să fie optimizat, în condițiile utilizării în viața de zi cu zi, fiind necesară eliminarea propozițiilor ilogice și lipsite de *sens*. Propozițiile lipsite de sens sunt cele care nu trebuie confruntate cu realitatea pentru a se vedea dacă sunt adevărate sau false, cum ar fi, de exemplu: „Verdele este verde". Tot lipsite de sens sunt și propozițiile sau frazele cărora nu le corespunde nimic din realitate, de exemplu: „Fraza pe care o rostesc acum este falsă". Wittgenstein a mers atât de departe cu consecvență, încât a dorit să excludă din limbă toate aserțiunile morale, deoarece „bine" și „rău" nu reprezintă lucruri care să existe în realitate. Ideea de morală ar putea fi prin urmare exprimată prin semne, prin gesturi sau expresii faciale, deoarece: „În legătură cu ceea ce nu se poate vorbi trebuie să tăcem".

Visul lui Wittgenstein era un *limbaj precis*, prin intermediul căruia era posibil să se reprezinte și să se descrie în mod obiectiv realitatea, în toate sferele vieții. La început, Wittgenstein

a inspirat înființarea „Societății Ernst Mach", un grup de teoreticieni ai științei și filosofi din Viena, care în 1922 aveau să formeze „Cercul de la Viena" în cadrul căruia au încercat să pună în aplicare programul filosofului austriac. Deși membrii cercului s-au ocupat timp de paisprezece ani de problema formulată de Wittgenstein, proiectul a fost un eșec. Se poate spune: „Ce noroc!", cine știe ce ar fi rezultat pe urmă. Cât de autoritară ar fi fost limba și cât de totalitară ar fi fost societatea în care cetățenii ar fi fost obligați să vorbească un limbaj precis? Cât de mult s-ar pierde, dacă, în școală, profesorii le-ar cere elevilor să nu scrie propoziții cu mai multe sensuri, să nu mai apeleze la ironie, să nu mai folosească metafore? Și chiar dacă reforma lui Wittgenstein ar fi înnoit doar filosofia, ne întrebăm cât de plictisitoare ar fi devenit aceasta?

Eșecul proiectului legat de formularea unui limbaj precis nu s-a datorat doar membrilor Cercului de la Viena. Motivul este unul mult mai profund.

O limbă de precizie este în sens propriu inumană, ea reprezintă o înțelegere eronată a evoluției umane și a funcției de bază a limbajului. Hotarul evoluției limbajului nu l-a constituit dorința de adevăr și de autocunoaștere, ci mai degrabă nevoia socială de comunicare. Pentru Wittgenstein limbajul era instrumentul exclusiv al cunoașterii. El a cercetat limbajul din punct de vedere al tehnicianului și al inginerului, apreciindu-i eficiența conform criteriului logicii. Această supraapreciere le era comună și lui Whitehead și Russell, care considerau logica o formulă universal valabilă a gândirii, ceea ce nu este. Ea este *un* mijloc al gândirii, printre altele, și *un* element al limbajului. A aprecia totul după regulile logicii implică în viața reală o trecere în absurd!

Pentru a înțelege cum a fost posibil ca niște oameni cu o inteligență ieșită din comun precum Russell și Wittgenstein să dorească să explice lumea pornind exclusiv de la regulile logicii, ar trebui să înțelegem atmosfera care exista pe atunci la Cambridge. Era o atmosferă dominată de frenezie. Spiritul inovator al tehnicienilor și inginerilor s-a transmis și filosofiei, destul de lipsită de inspirație în ultimele decenii, dar cunoscând o mare înflorire la Cambridge. Este adevărat că Russell și

Wittgenstein nu știau foarte bine dacă aveau să ducă filosofia pe noi culmi sau dacă, în cele din urmă, aveau să renunțe cu totul la ea. Erau atât de entuziasmați de ideile lor, încât credeau că pot ignora elementele-cheie ale vieții. În ceea ce privește celelalte științe umane, ei au fost teribil de aroganți. Wittgenstein citise lucrările lui Freud, dar pentru că îi examinase utilitatea pornind de la logică, psihanaliza i s-a părut la fel de sterilă ca psihologia. Despre neuroștiință nu știa nimic, fapt pentru care nu poate fi acuzat, având în vedere epoca în care a trăit. Ramón y Cajal sau Sherrington erau necunoscuți pentru majoritatea gânditorilor acelor vremuri.

Cunoașterea filosofică a lui Wittgenstein era foarte bine demarcată, ceea ce nu se poate spune despre Russell. Tocmai de aceea nu și-a pus întrebarea dacă omul poate înțelege în mod adecvat realitatea obiectivă, o întrebare la care filosofia a încercat să răspundă cel puțin din vremea lui Kant. El nu s-a preocupat nici de psihologia receptării, avută în vedere de numeroși contemporani. În *Tractatus* nici măcar nu abordează problema contextului social al limbajului și al vorbirii. Doar așa se explică faptul că omul ideal al lui Wittgenstein trebuie să fi folosit limbajul la fel ca Joseph, copilul de unsprezece ani din cartea lui Oliver Sacks, *Voci care văd (Seeing Voices)*: „Joseph vedea, făcea diferențe, clasifica, utiliza lucrurile din jur; nu avea probleme în ceea ce privește clasificarea și generalizarea (bazată pe percepții), dar se părea că nu putea trece de această fază... Dădea impresia că ia totul la modul propriu, ca și cum nu ar fi fost în stare să jongleze cu imagini, ipoteze, posibilități sau să pătrundă în imperiul fanteziei sau al metaforelor. Părea să fie prizonier în prezent și să se limiteze la experiența concretă, nemijlocită, ca un copil mic sau ca un animal, diferența fiind că toate acestea erau mediate de o conștiință pe care un copil mic nu o poate avea."

Partea interesantă în povestea lui Joseph: el nu este vreun elev, care a fost obligat să învețe limbajul precis al lui Wittgenstein, ci un băiat surd, care a trăit în primii zece ani de viață fără să fi învățat limbajul semnelor. Pentru Joseph, experiența limbajului nu are nuanțe apărute în urma folosirii

acestuia. El nu a folosit niciodată limbajul, nici pe cel vorbit, nici pe cel al semnelor. Joseph înțelege cuvintele și regulile sintaxei. El înțelege limbajul din punctul de vedere al logicii elementare, dar nu și din punct de vedere social.

Explicația pentru o astfel de situație este cunoscută. În anii '60 lingvistul american Noam Chomsky a formulat teoria conform căreia este foarte posibil ca omul să vină pe lume cu un simț înnăscut al limbii și al gramaticii, fapt pentru care copiii mici învață limba maternă aproape automat. Ea crește într-un mod asemănător cu dezvoltarea membrelor. O condiție importantă în acest sens o reprezintă aceea ca micuții să poată imita limba pe care o aud. Asemenea cimpanzeilor din sălbăticie, oamenii utilizează doar circa treizeci de sunete, din care pot forma însă fraze complicate. În cazul cimpanzeilor, se pare că fiecare sunet are o semnificație. Pe măsură ce omul a evoluat, sunete cum ar fi *ba* sau *do* și-au pierdut semnificația și s-au transformat în silabe. Înseamnă că oamenii leagă între ele sunete care nu au nici o semnificație, pentru a forma cuvinte cu sens.

Există tot felul de controverse în legătură cu faptul că acest proces s-a desfășurat diferit la om, în comparație cu alte primate. O explicație poate fi aceea conform căreia laringele s-a micșorat pe parcursul evoluției, ceea ce a dus la apariția limbajului articulat. Nu există, însă, o explicație satisfăcătoare în acest sens, în schimb se știe ce regiune a creierului este răspunzătoare pentru gramatică. Posibilitatea de a forma structuri cu sens dintr-o succesiune de sunete este asociată cu zona Broca. Această regiune se găsește undeva deasupra urechii stângi. Până în jurul vârstei de trei ani, copilul își dezvoltă limbajul în această zonă. Dacă Chomsky are dreptate în ceea ce privește faptul că omul vine pe lume cu un simț înnăscut al limbii și al gramaticii, atunci acel simț se găsește în zona Broca. Pe urmă, există posibilitatea ca omul să învețe alte limbi cu ajutorul regiunilor situate în vecinătatea zonei Broca. Această zonă este asociată cu învățarea limbajului, cu formarea sunetelor, articularea și formarea cuvintelor abstracte. Înțelegerea și imitarea unei limbi ține de o altă regiune a creierului, adică de zona Wernicke. Această separare făcută în secolul al XIX-lea este valabilă și astăzi, chiar dacă

procesarea limbajului este un proces extrem de complex, iar specialiștii în neuroștiință au început să includă și alte zone ale creierului în descrierea acestuia.

Cel puțin prima limbă este învățată inconștient și este „imitată" în plan social. Cea mai importantă funcție a limbajului este aceea de a înțelege și de a ne face înțeleși. Gramatica, dar și contextul, ne fac să înțelegem sau să nu înțelegem ceva. Propoziția „Eu văd negru" poate să însemne că stau înaintea unui tablou negru și îi descriu culoarea. La fel de bine poate să însemne că sunt pesimist în legătură cu un anumit lucru. Tânărul Wittgenstein era scandalizat de astfel de propoziții, dar limba este plină de asemenea formulări ambigue. Adevărul este că un limbaj precis este sortit eșecului, că sensul unei propoziții este dat de folosirea cuvintelor.

La început, Wittgenstein nu a vrut să ia seama la obiecțiile aduse *Tractatus*-ului. În stilul său inimitabil, el considera că a dat răspunsurile definitive și a spus tot ce se putea spune despre lucruri. De aceea, pentru el nu mai avea nici un sens să se afle mai departe în slujba filosofiei, pe care a influențat-o într-un chip atât de remarcabil. Își împarte averea uriașă fraților și surorilor și oferă sume considerabile tinerilor poeți, pictori și arhitecți. Următoarea „oprire" este pedagogia practică. Filosoful, care, cel puțin în Anglia, se bucura de un enorm respect, frecventează un institut pedagogic din Viena și câțiva ani este incognito învățător într-o regiune rurală a Austriei. Roadele muncii sale sunt catastrofale. Pentru majoritatea copiilor de la țară el este o adevărată pacoste. În 1926, se satură și renunță la cariera didactică, apoi lucrează timp de câteva luni ca ajutor de grădinar la o mănăstire. În același timp se gândește la un nou proiect, căruia i se dedică trup și suflet. Împreună cu un arhitect, proiectează și construiește o vilă cubistă la Viena pentru sora lui, Margarete, el ocupându-se în special de arhitectura interioarelor. Casa devine un loc de întâlnire al intelectualilor vienezi și se întâmplă adesea ca aici să se reunească și membrii Cercului de la Viena. În 1929, după o absență de cincisprezece ani, Wittgenstein se întoarce la Cambridge, unde i se acordă titlul de doctor pentru *Tractatus*, dar în lucrările care vor urma

el va afirma în multe privinte exact opusul a ceea ce afirmase în lucrările din tinerețe. Scrie și lucrează ca un posedat, dar e de părere că nimic din ceea ce a scris nu merită a fi publicat. Ca lector, o scoate cu greu la capăt și trăiește din prelegeri și burse, devenind profesor abia la cincizeci de ani. În tot acest timp el a fost „un eremit, un ascet, un guru și un «conducător»" după cum își aduce aminte unul dintre studenții săi, un personaj de roman, decăzut din lux în sărăcie și care a devenit o legendă încă din timpul vieții.

De faptul că teoria limbajului ca imagine a realității nu este corectă avea să-și dea seama într-un târziu și Wittgenstein. Lovitura de grație i-a fost dată de economistul italian Piero Sraffa, care i-a fost coleg la Cambridge. În momentul în care Wittgenstein a arătat că limbajul reflectă structura logică a realității, Sraffa și-a dus degetele mâinii la bărbie și a întrebat: „Care este forma logică în *acest* caz?" Ulterior, Wittgenstein a renunțat la teoria sa. *Cercetări filosofice*, pe care a început, după mai multe încercări eșuate, să o scrie în 1936, i-a dedicat-o lui Sraffa. În această carte, apărută abia în 1953, la doi ani după moartea lui Wittgenstein, autorul renunță la teoria conform căreia limbajul este o imagine a realității, dar și la ideea că limbajul poate fi înțeles numai cu mijloacele logicii. Pasajul cel mai pictural, care avea să o entuziasmeze pe poeta Ingeborg Bachmann, sună după cum urmează: „Limbajul nostru poate fi văzut ca un oraș vechi: un labirint de străduțe și de piețe mici, de case vechi și noi și de case cu părți adăugate în diferite perioade de timp; și acesta, înconjurat de o mulțime de periferii noi, cu străzi drepte și regulate, și case uniforme."[1] Wittgenstein și-a dat seama de faptul că „sensul unui cuvânt" este „folosirea lui în vorbire". El era de părere că, în loc să așeze semantica și structura propoziției pe baze logice, filosofii ar trebui să caute să explice regulile folosirii limbajului, cu alte cuvinte diversele „jocuri de limbaj". În acest context, Wittgenstein a descoperit în cele din urmă importanța psihologiei, la care renunțase inițial

[1] Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, trad. de Mircea Dumitru și Mircea Floreta, Humanitas, 2004, p. 100 (n. red.)

cu atâta ușurință. Datorită faptului că jocurile de limbaj nu există într-un spațiu gol, ci în comunitățile umane, ele nu ar trebui explicate logic, ci mai curând psihologic. Psihologii nu ar trebui să facă experimente legate de emoții, ci ar trebui să explice așa-numitele jocuri de limbaj în contextul lor social, aceasta deoarece: „Principalul motiv pentru care nu înțelegem ceva este acela că nu avem o privire de ansamblu asupra folosirii sensului cuvintelor." Aceste lucruri sunt formulate mai plastic după cum urmează: „Care este țelul tău în filosofie? Să-i arăți muștei ieșirea din sticla cu muște."[1]

Așa cum a făcut și în Primul Război Mondial, Wittgenstein se înrolează voluntar și în al Doilea Război Mondial, de această dată de partea englezilor. A fost infirmier într-un spital, unde și-a folosit cunoștințele pe care le avea în domeniul construcției avioanelor pentru a pune la punct dispozitive de laborator și aparate ce măsurau pulsul, tensiunea, frecvența și volumul respirator. A mai predat patru ani la Cambridge, pentru ca apoi, la cincizeci și opt de ani să solicite pensionarea anticipată. Și-a petrecut ultimii ani de viață în Irlanda și la Oxford. În 1951 a murit de cancer. Ultimele sale cuvinte adresate prietenilor au fost: „Spuneți-le că am dus o viață minunată."

Poate că *Tractatus*-ul poate fi comparat cu o fundătură, dar *Cercetări filosofice* a dat un impuls nemaipomenit atât filosofiei, cât și lingvisticii, în curs de formare la acea vreme. A luat naștere o nouă disciplină, *filosofia analitică*, cel mai important curent filosofic din a doua jumătate a secolului XX. Pornindu-se de la abordarea lui Wittgenstein, s-a considerat că problemele filosofice trebuie înțelese și analizate ca probleme ale exprimării lingvistice, deoarece modul în care oamenii interacționează cu lumea este influențat de limbaj. În acest sens, nu există percepții senzoriale „pure" care să nu fie afectate de gândire (exprimată prin limbaj), și nu există nici semnificații clare, deoarece limbajul este ambiguu. În această junglă a întrepătrunderii dintre percepțiile senzoriale și limbaj își croiește drum filosofia analitică.

[1] *Op. cit.*, p. 230 (n. red.)

Lingvistica adoptă teoria lui Wittgenstein despre „jocurile de limbaj" și explorează sensul limbajului într-un context mai larg. Englezul John Langshaw Austin și americanul John Rogers Searle pun la punct în anii '50 și '60 teoria *actului vorbirii*. Austin a arătat că, dacă cineva spune ceva, „atunci face ceva". Problema decisivă în cazul înțelegerii propozițiilor nu este aceea dacă acestea sunt adevărate sau false, ci dacă *se reușește* sau nu transmiterea unui mesaj, care să aibă sensul vizat. Teoria care stabilea valoarea de adevăr a limbajului s-a transformat în teoria comunicării sociale.

Limbajul uman este un mijloc excelent de comunicare. Pornind însă de la teoriile lui Wittgenstein, filosofii ar fi trebuit să își dea seama că limbajul nu reprezintă singura cale de acces la adevăr. Doar atunci când ne gândim că instrumentele de ordonare ale minții, gândirea și limbajul nu reprezintă realitatea „în sine", ci sunt modele în funcție de care lumea poate fi explicată conform propriilor reguli ale jocului, ajungem să înțelegem mai bine omul. Cel care percepe lucruri diferite trăiește altfel și cel care gândește altfel folosește și un alt limbaj. Diferențele de gândire și de limbaj dintre oameni îi deosebește pe aceștia și de animale. Limitele aparatului nostru senzorial și limitele limbajului constituie limitele lumii noastre, deoarece cuvintele în care alegem să ne învesmântăm gândirea provin dintr-un set foarte bine organizat al speciei umane.

Am putea spune că sarcina „tacită" a limbajului este aceea de a ne „păcăli" în legătură cu realismul afirmațiilor sale. Limbajul a fost „creat" pentru a „construi" adevărul și lumea în funcție de necesitățile speciei umane. Dacă șarpele ar avea nevoie de un limbaj pentru a se putea orienta, ceea ce nu este cazul, deoarece nu are nevoie de așa ceva pentru a percepe lumea din jur, am vorbi despre „limbajul șerpilor", care nu înseamnă nimic pentru oameni, așa cum nici limbajul oamenilor nu înseamnă nimic pentru șerpi. La maturitate, Wittgenstein a făcut o afirmație plină de înțelepciune: „Dacă leul ar vorbi, noi nu l-am putea înțelege!"

Călătoria noastră filosofico-psihologico-biologică despre posibilitățile și limitele cunoașterii noastre a ajuns deocamdată la final. Am învățat câte ceva despre creier, despre modul în care

s-a format și despre funcțiile sale. I-am sondat posibilitățile, dar și limitele. Am văzut că, în creierul nostru, senzațiile, sentimentele și rațiunea se întrepătrund adesea, și am amintit, printre altele, de modul de formare a sinelui. Am înțeles cum se împletesc conștientul și inconștientul și ne-am dat seama că știm destul de puține lucruri despre modul în care creierul stochează și uită lucruri încărcate de sens. Am văzut cum creierul este un organ complex și subtil al cunoașterii de sine, dar care nu a fost construit în scopul unei cunoașteri obiective a lumii. Am văzut la ce folosește limbajul, dificultățile pe care le întâmpină când trebuie să fie „obiectiv". A gândi despre noi și despre lume este cam același lucru cu traversarea unui râu cu mașina sau cu o expediție cu tricicleta prin Sahara. Putem face astfel de lucruri, dar le putem face cu greu. Oricum, știm acum câteva piese importante din puzzle, astfel încât să putem înțelege mai bine acțiunile și modul nostru de viață.

Călătoria către noi înșine poate să treacă acum într-o altă dimensiune și să încerce să răspundă la întrebarea: *Cum evaluăm acțiunile noastre?* Neuroștiința, care a jucat un rol deosebit de important, face un pas înapoi, lăsând mai mult spațiu filosofiei, fără să se retragă însă cu totul. O vom consulta din când în când, chiar și în ceea ce privește binele și răul. Indiferent de datele biologice, problema moralei este și rămâne una filosofică și poate chiar una psihologică: de unde provin criteriile noastre pentru ceea ce se cuvine și ceea ce nu se cuvine? Cum evaluăm comportamentul nostru și de ce?

BCU IASI / DIGITAL LIBRARY

CE TREBUIE SĂ FAC?

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Paris

Eroarea lui Rousseau
Avem nevoie de alți oameni?

La recepția postului de radio unde colaborez lucrează o doamnă mai în vârstă, cu înfățișare înțepată, renumită pentru lipsa ei de amabilitate. Cu siguranță că, în adâncul sufletului ei, este o persoană singură. În loc să fie prietenoasă și amabilă, îi supără pe cei mai mulți dintre cei ce vin în contact cu ea, prin felul ei nesuferit de a fi. În schimb, când îl vede pe băiețelul meu, Oskar, ea devine deodată o cu totul altă persoană. Ochii îi strălucesc, fața i se luminează și îl alintă pe Oskar în fel și chip. Nici nu o interesează că fiul meu nu răspunde în vreun fel la reacția ei entuziastă. Când ieșim din clădire, ea ne privește fericită.

Nu știu nimic despre viața privată a acestei femei, dar în mod sigur nu are mulți prieteni. Probabil că este foarte singură, în ciuda profesiei. S-ar spune că nu este o situație fericită, ci mai degrabă una sumbră. Singurul om care cred că m-ar putea contrazice este filosoful Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau poate fi considerat un om ciudat. S-a născut în 1712 la Geneva și a intrat ca ucenic la un gravor, dar la scurtă vreme după aceea, a început să călătorească. Voia să ajungă muzician cu orice preț, dar nu știa să cânte la nici un instrument. Din visele sale a luat naștere un nou sistem de notație muzicală, care nu interesa pe nimeni. A hoinărit aproape toată viața trăind cel mai adesea pe seama femeilor, care îl găseau atrăgător în pofida țicnelii, cu buclele lui negre și cu ochii lui căprui. Rousseau nu rămânea niciodată prea mult timp într-un loc. La Paris avea

să cunoască marile personalități ale Iluminismului, deși nu reușește să se facă prea plăcut în rândul acestora.

Într-o zi de octombrie a anului 1749, viața lui Rousseau, care avea treizeci și șapte de ani, se schimbă atât de mult, încât mai târziu avea să considere acea zi ca pe o revelație. Nestatornicul critic muzical mergea pe un drum de țară de la Paris la castelul Vincennes, aflat la sud-est de capitală. În vremea aceea, castelul era închisoare de stat, în care se aflau prizonieri renumiți, precum contele Mirabeau, marchizul de Sade și iluministul Diderot. Rousseau voia să-l viziteze pe acesta din urmă, având în vedere că scria scurte articole pentru celebrul dicționar universal al acestuia, *Enciclopédie*. Undeva, în drum spre Vincennes, a obținut un exemplar din *Mercure de France*, cel mai important ziar parizian, în care descoperă un anunț al Academiei din Dijon, ce oferea un premiu pentru cel mai bun eseu pornind de la întrebarea: „A contribuit progresul științelor și artelor la purificarea moravurilor?" Cuprins de simț misionar, Rousseau avea să descrie mai târziu reacția pe care a avut-o la acea întrebare într-o scrisoare către Malesherbes, folosind limbajul său histrionic. Modestia și dorința de a sta în umbră nu l-au caracterizat niciodată:

„Am dat peste întrebarea Academiei din Dijon, care a prilejuit imboldul pentru prima mea scriere. Dacă a semănat vreodată ceva cu o inspirație subită, atunci este vorba despre acea mișcare ce s-a produs înlăuntrul meu când am citit acele rânduri; am simțit deodată că spiritul îmi este orbit de mii de lumini; nenumărate idei pline de viață au năvălit asupra mea cu o forță năucitoare, lăsându-mă pradă unei tulburări inexprimabile. Capul îmi era ametit, de parcă aș fi fost beat. Inima îmi bătea cu putere umflându-mi pieptul; rămas fără aer, n-am mai putut merge mai departe și m-am așezat sub un copac de pe drum. Am stat acolo o jumătate de ceas într-o asemenea tulburare, încât, în clipa în care m-am ridicat, mi-am dat seama că haina mea era udă de lacrimi. Oh, domnul meu, de-aș fi putut așterne atunci pe hârtie numai un sfert din ceea ce am văzut și am simțit sub acel copac, cu câtă limpezime aș fi înfățișat toate contradicțiile sistemului social, cu câtă forță aș fi dezvăluit

abuzurile societății noastre, cu câtă simplitate aș fi arătat că omul este bun de la natură și că oamenii devin răi numai din cauza acestor instituții! Puținul pe care l-am putut reține din marile adevăruri care mi-au trecut prin minte în acel sfert de oră petrecut sub acel copac a fost risipit cu zgârcenie în trei dintre scrierile mele cele mai importante (...). Iată cum, când mă gândeam mai puțin și aproape împotriva voinței mele, am devenit autor."

Revelația lui Rousseau, care nu avea nici o legătură cu religia, a devenit celebră, dar mai celebru a devenit răspunsul său surprinzător la întrebarea din *Mercure de France*. Câțiva ani mai târziu, Rousseau avea să scrie alt eseu admirabil, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, ce îi reflectă spiritul. În acest din urmă eseu avea să afirme că societatea și cultura nu îl fac pe om mai bun, ci mai rău: „Oamenii sunt răi; o experiență tristă și continuă reprezintă dovada acestui fapt; cu toate acestea, omul este bun prin natura sa, cred că am dovedit-o (...). Societatea omenească poate fi admirată oricât de mult, dar nu va fi mai puțin adevărat că ea îi face pe oameni să se urască între ei atunci când interesele lor intră în conflict."

În opinia sa, oamenii erau cumsecade, pașnici și buni de la „natură". Cu toate acestea, oriunde priveai, dădeai numai peste minciună, înșelătorie și crimă. Se punea, deci, întrebarea: „De unde vine răul?" Rousseau a răspuns cât se poate de tranșant. Pentru el, omul era nesocial de la natură. Ca și celelalte animale, nici omul, care trăiește conform legilor naturii, nu încearcă să evite conflictele. Singurul său sentiment puternic, pe lângă grija față de sine, este simpatia față de ceilalți. Cu toate acestea, din nefericire, oamenii nu pot trăi în singurătate. Catastrofele naturale și alte împrejurări îi constrâng pe oameni să-și unească forțele. Convietuirea însă îi stârnește unii împotriva altora. Oamenii devin neîncrezători și răuvoitori. Când se compară cu ceilalți, individul transformă grija față de sine în narcisism exagerat. Și atunci, instinctele naturale, cum ar fi „bunătatea înnăscută", se pierd.

Eseul lui Rousseau a stârnit un adevărat scandal, chiar dacă majoritatea iluminiștilor împărtășeau ideile lui cu privire la

societatea feudală din Europa Occidentală. La jumătatea secolului al XVIII-lea, nobilii trăiau în lux, în vreme ce țăranii trudeau pe câmp, dar nimeni nu voia să se împace cu ideea că societatea și cultura ar fi motivul pentru care omul este rău. Scriitorii Iluminismului iubeau artele și viața în societate, prețuiau și încurajau progresul științelor. Tocmai științele urmau să elibereze burghezia de sub dominația aristocrației. În locul unei societăți feudale aproape omniprezente, iluminiștii visau la o societate în care înțelepciunea și discuțiile libere erau mai importante decât ierarhiile sociale.

Rousseau s-a apărat cu furie și cu pasiune. El era un scriitor cu mult har și multe dintre cărțile sale s-au bucurat de mare popularitate. A fost filosoful despre care s-a vorbit cel mai mult în cercurile intelectuale ale Europei din vremea sa. Nu suporta deloc criticile. Rousseau a devenit un om din ce în ce mai dificil. A călătorit prin Europa de Vest și, indiferent unde se oprea, stârnea conflicte. Nici ca părinte nu a fost un model demn de urmat. Cei cinci copii ai săi au fost trimiși la orfelinat, unde se pare că au și murit la scurtă vreme după aceea. În ultimii ani de viață, Rousseau s-a rupt de societate, de parcă ar fi vrut să demonstreze validitatea teoriei sale prin propria viață. El s-a retras în castelul Ermenonville de lângă Paris, îndeletnicindu-se cu clasificarea plantelor.

Ce era corect din tot ceea ce afirmase în decursul vieții? Omul este bun de la natură? Nu avem nevoie de alți oameni pentru a fi fericiți? Întrebarea dacă oamenii sunt mai fericiți atunci când sunt singuri sau când trăiesc în societate nu este una de natură filosofică, ci ține de psihologie. Este o întrebare care a fost neglijată destul de multă vreme. Abia la începutul anilor '70 ai secolului XX a luat naștere o disciplină denumită „cercetarea singurătății". Fondatorul acesteia a fost Robert Weiss, profesor la Universitatea din Boston, Massachussets. El era de părere că singurătatea este una dintre marile probleme ale societății și că aceasta apare tocmai în marile orașe. Oare oamenii erau fericiți atunci când trebuiau să se întâlnească cu alți oameni?

Weiss era sigur că nu așa stăteau lucrurile și că Rousseau se înșelase întru totul. Oamenii singuri suferă pentru că de ei nu

se interesează nimeni sau se interesează foarte puține persoane. Acești oameni suferă cel mai mult pentru că nimeni nu îi înțelege. Faptul era cunoscut deja oarecum intuitiv, numai că Weiss a mai constatat un lucru mult mai interesant: mai frustrantă decât lipsa de empatie a altora față de noi este *lipsa noastră de empatie față de ceilalți*. A nu fi iubit este rău, dar a nu avea pe cine să iubești este și mai rău! Weiss a explicat astfel faptul că multe persoane singure și în vârstă cărora le-a murit soțul sau soția au o pisică sau un câine, care, fără a înlocui partenerul de viață, sunt importante ca animale de companie.

Și tocmai în acest punct al discuției îmi vine în minte doamna de la recepție, despre care am pomenit la început. S-a simțit fericită când l-a văzut pe fiul meu, deși el nu i-a dat nici o atenție, să nu mai vorbim despre iubire. Părea să îi fie de ajuns faptul că putea avea de-a face cu el, că îi putea zâmbi, că îl putea atinge, că îi putea spune tot felul de drăgălășenii. A iubi pe cineva sau a-i acorda atenție reprezintă o șansă de a-ți face un bine în mod indirect. Astfel, teoria lui Rousseau, conform căreia oamenii pot fi cu adevărat fericiți doar în singurătate, este în mod fundamental contrazisă.

Prin natura lor, oamenii sunt ființe sociale, la fel ca toate celelalte primate, fără nici o excepție. Printre cele peste 200 de specii de primate, nu există nici una ai cărei membri să trăiască în izolare. Bineînțeles că există oameni mai sociali decât alții, dar persoanele asociale au o tulburare de comportament. Este posibil ca un om să devină încrâncenat din cauza frustrărilor și dezamăgirilor. Din această cauză el nu se mai comportă ca un om „normal". Oamenii normali se adresează altor oameni pentru că sunt interesați de aceștia (uneori mai mult, alteori mai puțin) și pentru că le face bine. Un om care își petrece viața izolat în lumea lui va avea inevitabil probleme psihice. Mulți dintre oamenii singuri devin claustrofobi, rigizi, inflexibili și nu primesc foarte bine influențele venite din afară. Pentru că nu au cum să compare propriile percepții cu trăirile altora, apreciază eronat multe lucruri legate de alții, dar și de ei înșiși.

Disponibilitatea de a se pune în locul altcuiva și grija față de alții reprezintă o ieșire din propria lume îngustă. A face ceva

pentru alții este important pentru psihicul propriu. Cel care a făcut un cadou frumos și vede cum se bucură persoana care l-a primit își face la rândul său un dar. Bucuria de a dărui și de a face bine are origini străvechi. Dar de unde vine dorința aceasta de a avea viață socială și de a-i ajuta pe ceilalți, de unde vine bucuria de a face bine? Acest lucru înseamnă, într-adevăr, că omul este „bun", așa cum arătase Rousseau? A avut dreptate cel puțin în această privință?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Madison

Sabia celui care ucide dragonul
De ce îi ajutăm pe ceilalți?

Ceea ce s-a întâmplat a fost cumplit. În momentul în care au apărut cei trei și au atacat-o pe Fawn, mama și surorile au rămas țintuite locului de teamă. Cei trei au lovit-o pe Fawn, ba chiar au mușcat-o. Fawn era fragilă, iar agresorii îi erau superiori din punct de vedere al forței, dar nimeni nu a intervenit. Lupta a fost inegală și violentă. Din când în când agresorii priveau în jur, uitându-se amenințător la mama și la surorile lui Fawn, pentru a le inspira teamă. Fawn însăși se pierduse cu totul de spaimă. La un moment dat, agresorii s-au plictisit să o chinuiască și s-au retras, lăsând-o pe Fawn întinsă la pământ. O perioadă destul de lungă de timp ea a zăcut nemișcată țipând sfâșietor, apoi s-a ridicat brusc și a luat-o la fugă. Pe urmă, s-a așezat din nou pe pământ, cu o expresie tristă și istovită. Sora ei mai mare a venit lângă ea și a luat-o în brațe. Pentru că Fawn nu avea nici o reacție, sora ei a început să tragă de ea și să o scuture ușor, apoi a îmbrățișat-o din nou. În cele din urmă, cele două surori s-au cuibărit una în brațele celeilalte.

Această scenă dramatică este reală. Ea a avut loc prin anii '80 în Madison, Wisconsin, dar poliția nu a luat nici o măsură și nici un ziar nu a relatat nimic. Olandezul Frans de Waal a fost singurul martor la cele întâmplate și a relatat mai târziu cum s-a petrecut atacul. Motivul este cât se poate de simplu. De Waal este etolog, iar atacul asupra lui Fawn a avut loc la Centrul Național de Cercetare a Primatelor din Wisconsin, iar Fawn, familia și agresorii ei sunt maimuțe rhesus.

De 30 de ani, de Waal se ocupă de maimuțe. La început a studiat cimpanzeii de la Grădina Zoologică din Arnheim, observând la ei modele de comportament uluitoare. Cimpanzeii sunt deosebit de sociabili și simt nevoia de a trăi în cadrul unei comunități. Acest lucru îl știe astăzi până și un copil, dar pe vremea când își începuse de Waal cercetările, nu se știau prea multe pe această temă. El a descoperit că cimpanzeii sunt vicleni, mint și se înșeală între ei, dar pot fi în același timp tandri și afectuoși, capabili de relații sociale complexe. Cartea pe care de Waal a scris-o despre cimpanzeii de la Arnheim poartă sugestiv titlul *Politica cimpanzeilor (Chimpanzee Politics).*

Nu doar cimpanzeii, ci și alte specii de maimuțe dau dovadă de sentimente precum mila sau afecțiunea. Sora femelei Fawn din specia rhesus a îmbrățișat-o și s-a lipit strâns de ea. Se pare că a simțit că sora ei era rănită și a vrut s-o facă să se simtă mai bine. Deși, din punct de vedere genetic, diferența dintre maimuțele rhesus și om este de circa trei la sută, la acestea se observă anumite sentimente, care au legătură cu morala. De unde provin însă aceste sentimente și de ce există ele?

Răspunsul la această întrebare este mai greu de dat decât ar părea la prima vedere. La jumătatea secolului al XIX-lea, când Charles Darwin a dovedit că omul este o „rudă apropiată" a primatelor, prin urmare animal, s-a lămurit deodată într-un mod foarte convingător de unde provine „răul" din om: este moștenirea pe care a primit-o el ca animal! Darwin a explicat evoluția în termeni precum „lupta pentru existență" și „supraviețuirea celui mai puternic". Deși nu el inventase aceste sintagme, Darwin a fost primul care le-a folosit pentru a descrie în ce mod toate ființele vii, începând de la firul de iarbă și furnică, până la om, anung să concureze între ele și cu celelalte specii.

În câteva cuvinte această teorie ar suna după cum urmează: în lume mișună miliarde și miliarde de organisme, ce au un singur scop: „Materialul meu genetic este cel mai important de pe pământ. Pentru ca eu să supraviețuiesc, este justificat ca toate celelalte viețuitoare să aibă șanse mai puține, să sufere sau, dacă este nevoie, să moară." Fiecare om, dumneavoastră

și eu, noi toți luăm parte la acest joc plin de răutate și lipsit de morală.

Darwin a fost precaut, dat fiind că principiul pe care îl descoperise nu îi era nici lui destul de clar, și a ezitat să tragă concluzii despre conviețuirea oamenilor pornind de la rezultatele obținute în biologie. Alții, în schimb, au făcut afirmații cumplite potrivit cărora trebuie să supraviețuiască doar oamenii cei mai capabili și mai puternici, cei bolnavi sau slabi trebuind să fie uciși. Afirmația lui Darwin conform căreia omul provine din regnul animal a stârnit mare neliniște printre filosofi. Care este adevărata natură umană? În momentul când Rousseau vorbea despre „natură", el se gândea la starea ideală de fericire netulburată. Era, însă, natura cu adevărat bună? Nu era ea și barbară, nepăsătoare, crudă?

În 1893, amfiteatrul de la Oxford este arhiplin în momentul în care Thomas Henry Huxley, un prieten apropiat al lui Darwin, ține o prelegere. Tema este „Evoluția și etica", iar oamenii strânși în sală ascultă cu atenție cuvintele marelui naturalist. Huxley afirmă că natura nu este bună, ci feroce, plină de capcane și indiferentă față de om. Omul face fără îndoială parte din regnul animal și existența lui se datorează întâmplării, și nu rațiunii, unui „plan superior". Dacă există doar haos, fără nici un „plan superior", atunci, conchide Huxley, voința de a face bine și rațiunea nu sunt calități ale naturii.

Pentru Huxley, „bunătatea înnăscută", despre care vorbea Rousseau, este o prostie. Animalele și oamenii nu sunt buni de la natură, ci cu totul imorali. Nici Huxley nu putea ignora, însă, faptul că oamenii pot să fie și morali. În Anglia, țara în care el trăia, existau legi, crimele și furturile erau interzise, statul își făcea simțită prezența, iar oamenii puteau merge pe stradă fără a se teme pentru viața lor.

De unde provenea această ordine? Ei bine, conform părerii lui Huxley, cultura și civilizația stabilesc limite în ceea ce privește conviețuirea și țin în frâu pornirile animalice ale omului. Ceea ce afirma el era exact opusul a ceea ce susținuse Rousseau. Pentru Rousseau omul era bun, dar civilizația era factorul rău. Pentru Huxley omul este rău, dar civilizația îl ține în frâu.

Morala, scria Huxley în stilul lui plastic, plin de înfloriturі, nu este o însușire naturală a omului, ci „o sabie ascuțită care are menirea de a reteza partea animalică a dragonului".

Cei care credeau, asemenea lui Rousseau, că omul este bun de la natură, trebuiau să explice și originea răului în rândul oamenilor. În cazul lui Huxley, lucrurile se prezentau exact invers. Dacă omul este rău de la natură, atunci care este originea binelui, acea „sabie ascuțită, care are menirea de a reteza partea animalică a dragonului"? Întrucât Huxley nu era credincios, acea sabie nu putea veni de la Dumnezeu. Cum era posibil ca oamenii, cu tot cu pornirile lor animalice, să conviețuiască într-o societate atât de bine structurată, dacă prin natura sa omul nu are nimic bun? Pe scurt, de ce este omul capabil de *acte morale*?

Așadar problema nu este dacă, prin natura sa, omul are ceva în sine, care îl face să se poarte frumos față de alți oameni. Dacă Darwin și Huxley ar fi știut despre maimuțe și primate ce știa Frans de Waal, poate că ar fi putut explica totul mai ușor, iar neclaritățile ar fi fost evitate. Primatologul arată că morala nu intră în contradicție cu evoluția. Moralitatea, care unora li se pare o greșeală stupidă a Mamei Natură și care cunoaște doar dreptul celui mai puternic, este o abilitate bine pusă la punct din perspectivă biologică. După ce s-a ocupat de maimuțe timp de 30 de ani, de Waal a fost convins că bunătatea și faptul de a-i ajuta pe alții sunt atitudini care pot aduce avantaje fiecărei maimuțe în parte, dar și întregului grup. Cu cât maimuțele se ajută mai mult între ele și au mai multă grijă una de alta, cu atât este mai bine pentru întregul grup. Tipul de ajutor care se manifestă în plan social poate să fie foarte diferit. Și cele patru specii de primate mari (urangutanii, cimpanzeii, maimuțele bonobo și gorilele) diferă mult între ele. În timp ce, în cazul cimpanzeilor, sexul are aproape întotdeauna legătură cu puterea, dominația și supunerea, maimuțele bonobo fac sex aproape în fiecare zi, pentru a reduce tensiunile de orice natură, mai ales în așa-numita „poziție a misionarului", în care partenerii se privesc în ochi (de fapt, ar trebui să se numească poziția maimuțelor bonobo pentru că acestea au existat cu multă vreme înaintea misionarilor).

În regnul animal „lupta pentru existență" nu are loc între indivizi izolați, și aceasta a fost eroarea conceptuală pe care au făcut-o Darwin și Huxley. Oamenii nu sunt niște războinici singuratici, lipsiți de milă (sau dacă sunt, atunci este vorba despre mici excepții). Cei mai mulți dintre noi suntem membri ai unei familii, dar facem parte și din grupuri sociale mai mari, în cadrul cărora nu luptăm doar pentru obținerea unui loc mai bun în ierarhie, ci încercăm să avem grijă și de ceilalți membri ai grupului. Capacitatea de a gândi în avantajul altcuiva și de a acționa spre binele lui se numește *altruism*.

Și primatele au comportamente altruiste. Altruismul are numeroase fațete. Astfel, de Waal distinge între un *altruism autonom*, de genul dragostei instinctive a mamei pentru copilul ei, și un *altruism normativ*. Altruismul normativ poate sta la originea moralei umane foarte bine. Un primat ajută alt primat, pentru că altă dată acesta îl va ajuta pe el și nu își fac rău, așteptând același lucru de la semenii lor. „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face." Acest cunoscut proverb este valabil și în cazul primatelor.

Nu doar slăbiciunile umane, agresivitatea, viclenia și egoismul sunt reminiscențe din timpurile preistorice în care eram primate asemănătoare maimuțelor, ci și trăsăturile noastre de caracter, care pot fi considerate „nobile" și care fac parte din structura noastră biologică originară. Deja Rousseau pornise de la ideea că înclinația către bunătate trebuie să fie un instinct străvechi; numai egoismul nostru primitiv ne-a constrâns să fim buni, în conformitate cu acest instinct. Pentru Rousseau, faptul de a fi bun era singura conduită de care dispunea în mod natural omul. Pentru de Waal, afecțiunea, atenția și grija față de ceilalți sunt instincte specifice primatelor, dar sunt într-o concurență acerbă cu agresivitatea, neîncrederea și egoismul. Prin urmare, nici oamenii, nici maimuțele nu se caracterizează prin „bunătate" sau „răutate", și amândouă se manifestă la fel de firesc. Atât oamenii, cât și maimuțele au capacitatea de a da dovadă de bunătate, dar și de răutate. De aici rezultă că oamenii sunt și buni și răi. Dar dacă bunătatea este doar un instinct printre altele, cine sau ce ne face să dăm dovadă de bunătate? Ce anume o definește ca principiu constrângător al societății omenești?

KÖNIGSBERG

LEGEA MORALĂ ÎN MINE
DE CE TREBUIE SĂ FIU BUN?

Suntem în anul 1730. În fața porților orașului Königsberg, un orășel cosmopolit de la Marea Baltică, se plimbă la ceas de seară o mamă împreună cu fiul ei în vârstă de șase ani. Ea îi povestește cu dragoste și răbdare ceea ce știe despre plante și ierburi, despre animale și roci. Străzile orașului sunt luminate slab. Mama îi arată băiatului, care îi soarbe cuvintele, cerul plin de stele. Amândoi își ridică privirea în depărtarea fără de margini. „Două lucruri îmi umplu sufletul cu veșnic nouă și adâncă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor gândirea umană se îndreaptă spre ele", avea să scrie el mai târziu, „cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine"[1]. Într-adevăr, în ambele domenii, adică în astronomie și în filosofia eticii, el va ajunge departe.

Numele băiatului este Immanuel Kant, iar copilăria fericită sub ocrotirea mamei sale, care era o femeie religioasă și cultă, ia sfârșit la treisprezece ani. Mama lui moare și băiatul plăpând, cu ochii albaștri ca marea, va resimți multă vreme durerea pierderii ei. Tatăl său, un șelar, face tot ce îi stă în putință ca băiatul să se bucure de o educație aleasă. Îl trimite la „Friedrichskollegium", cel mai bun gimnaziu din oraș. La gimnaziu, dar și mai târziu, la Universitatea din Königsberg, tânărul firav se dovedește a fi un student înzestrat. El este încântat mai ales de „observatorul" de pe acoperișul școlii, de unde privește adesea

[1] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, trad. N. Bagdasar și Elena Moisiuc, Ed. Științifică, București, 1972, p. 252 (n. red.)

cerul înstelat. La șaisprezece ani, ia examenul de admitere la Universitatea din Königsberg. Deși urmează să studieze teologia, este preocupat mai ales de matematică, filosofie și fizică. În timpul liber, nu este numai un bucătar excelent, ci și un jucător grozav de cărți. Îi place să joace biliard și, în ciuda faptului că vorbește ușor gângăvit, este invitat frecvent la petrecerile organizate în Königsberg. Marea lui pasiune o reprezintă în continuare stelele și cosmosul. Profesorul său de logică și metafizică, Martin Knutzen, îl sprijină în acest sens. Același tip de telescop pe care îl utilizase și marele fizician Isaac Newton îl atrage pe Kant ca un obiect magic. Citește lucrarea de căpătâi a lui Newton despre modul în care este structurat cosmosul, se adâncește în cifre, tabele și calcule, din care deduce un model cu totul original al lumii fizice. Cărticica pe care o scrie pe această temă este ambițioasă și cu un titlu fabulos: *Istoria naturală universală și teoria cerului*. Fără a efectua calcule matematice, încearcă să prezinte structura lumii pornind de la propriile concluzii. Este un proiect original și îndrăzneț. Cu toate că naturaliștii sunt foarte puțin interesați de lucrare, Kant consideră că metoda sa este un succes și dorește să o aplice în toate domeniile. Este convins că numeroase dintre supozițiile sale sunt corecte, lucru care avea să fie confirmat la multă vreme după moartea sa. El presupune că sistemul solar, așa cum îl știm astăzi, a luat naștere printr-un proces de atracție și respingere a elementelor. Aceasta constituie prima încercare de a explica formarea sistemului solar fără ajutorul lui Dumnezeu.

Pe cât de îndrăznețe și de progresiste sunt ideile sale, pe atât de puțin știe Kant să-și facă planuri în privința carierei. După ce își încheie studiile, drumul său nu este unul rectiliniu. Își pierde nouă ani din viață dând meditații. Abia la treizeci și unu de ani, foarte târziu pentru acele vremuri, își scrie teza de doctorat despre foc. Devine docent extern al universității, dar cu un venit foarte modest și, până la vârsta de patruzeci de ani, drumul său profesional pare să nu ducă nicăieri. Este foarte înzestrat, inteligent și se interesează de aproape orice: teologie, pedagogie, drept natural, geografie, antropologie, logică, meta-

fizică, matematică, mecanică, fizică. După multă vreme universitatea îi oferă un post de profesor, dar spre uimirea lui Kant, în domeniul poeziei. Dintre îndatoriri face parte pregătirea discursurilor oficiale, presărate cu versuri în compoziție proprie. Kant refuză. Abia după 15 ani la catedră, va obține mult râvnitul post de profesor de logică și de metafizică.

Kant își dă seama că, având o sănătate destul de șubredă, nu dispune de prea mult timp pentru a-și pune amprenta asupra filosofiei. E foarte speriat de această idee și totul se schimbă aproape peste noapte. Viața lui devine întruchiparea plictiselii. Ulterior, poetul Heinrich Heine avea să glumească spunând că nimeni nu ar putea scrie o istorie a vieții lui Kant, deoarece Kant nu a avut nici viață, nici istorie. La ora cinci dimineața, este trezit de servitorul său. În fiecare zi, la aceeași oră, face o plimbare și la ora zece seara este în pat. În acest mod a ajuns la vârsta venerabilă de aproape optzeci de ani. Viața sa de zi cu zi pare un cântec de protest împotriva vieții. Da, numai că acele cărți pe care le-a scris timp de 34 de ani nu sunt plictisitoare. Pentru mulți, ele reprezintă cea mai însemnată operă a filosofiei de limbă germană.

Kant nu a abordat spiritul uman din perspectiva naturalistului sau gândindu-se la Dumnezeu, așa cum au făcut numeroși filosofi înaintea lui, ci l-a studiat ca un jurist în căutare de „legi". În tinerețe, a încercat să descifreze „constituirea sistematică" a cosmosului. Ca filosof, și-a propus să descopere reguli ale conștiinței umane pentru a deduce principii normative. În acest scop, a trebuit să rezolve cea mai importantă problemă a filosofiei, adică să răspundă la întrebarea care ne-a preocupat deja în prima parte a acestei cărți: ce pot să știu și cum pot să fiu sigur de ceea ce știu? Așa cum făcuse și Descartes cu 150 de ani înaintea lui, Kant s-a hotărât să caute certitudinea nu în lucruri, ci în gândirea umană. Filosofia, care cercetează precondițiile cunoașterii noastre, a fost denumită de Kant *idealism transcendental*. El a fost mult mai prudent decât Descartes în privința limitelor cunoașterii. Descartes considerase că gândirea umană ar putea recunoaște „adevărata" natură a lucrurilor. Dimpotrivă, Kant a afirmat că această natură „adevărată" nici nu îi este

accesibilă omului. Și de ce-ar fi trebuit el să cunoască această natură? În orice caz, ordinea naturii, așa cum ne apare ea, este ordonată în creierul omului. Așa cum culorile nu sunt create de natură, ci de ochiul și de nervul nostru optic, tot astfel spiritul uman pune la punct o ordine pe care o impune naturii. Omul dispune de un aparat al percepției și de un intelect care structurează lumea. „Intelectul", scrie Kant în *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, „nu își ia principiile din natură, ci le prescrie acesteia." Pornind de la această idee extrem de productivă și de modernă, Kant trece la problema moralei.

Înainte de toate, a procedat cu multă prudență. Nu punea mare preț pe instincte, așa cum făcuse Rousseau, evitând clasificările simpliste despre om și nedorind să stabilească dacă omul era bun sau rău „de la natură". În orice caz, oamenii dispun de diverse modele, pe care să le aplice lumii, iar printre acestea există și un model care îi face capabili să aibă un comportament moral. Tocmai această *capacitate* trebuia să aibă în spatele ei o lege, care le-ar fi arătat oamenilor cum *trebuie* să se comporte unii față de alții.

Capacitatea omului de a fi bun l-a impresionat atât de mult pe Kant, încât a folosit termenul de *demnitate umană*, considerând că libertatea omului de a fi moral îl situează deasupra tuturor celorlalte ființe. Dacă privim lucrurile din această perspectivă, nimic nu este mai măreț decât omul, deoarece – în opinia lui Kant – nici o altă ființă nu poate decide și acționa liber. Pentru că omul este cea mai măreață dintre ființe, nimic nu este mai de preț decât viața lui. Expresia „demnitate umană" nu a fost inventată de Kant. Cel ce a consacrat-o a trăit cu trei sute de ani înaintea lui. Este vorba despre Pico della Mirandola, unul dintre cei mai mari filosofi italieni ai Renașterii. Pico della Mirandola afirma că omul este o ființă autonomă, deoarece are demnitate, adică dispune de capacitatea de a gândi și a acționa liber; depinde doar de el ce hotărâri ia și ce ambiții să aibă.

Kant vedea lucrurile într-un mod foarte asemănător. Problema nu este dacă omul e bun de la natură, ci în ce măsură faptul că este om *îl obligă* să fie bun. Nu faptul de a fi bun îl

preocupa pe Kant, ci faptul de a trebui să fii bun. El a explorat rațiunea umană încercând să afle dacă, prin natura sa, dispune de vreun principiu care face posibilă morala. Kant a ajuns la concluzia că nici înzestrările, nici caracterul și nici condițiile de viață nu îl fac pe om să fie bun și că acesta este bun doar datorită voinței. Singurul lucru bun la om este voința sa bună. Dacă oamenii vor să se înțeleagă, trebuie să țină seama de *voința bună* și să nu o vadă ca pe o motivație, ci ca pe o lege inalienabilă. Kant a numit această condiție legată de calitatea de a fi bun *imperativ* (cerere, obligativitate) *categoric* (fundamental). Conform celei mai cunoscute formulări din *Critica rațiunii practice*, imperativul categoric este următorul: „Acționează în așa fel încât maxima acțiunilor tale să poată fi impusă ca lege universală".

Datorită faptului că omul se găsește în situația de a *vrea* să fie bun, atunci el *trebuie* să fie bun. Pentru Kant această concluzie nu reprezintă vreun sistem moral realizat de el, ci modul în care rațiunea umană funcționează în principiu pe baze logice. Legea morală era prezentă, ea exista în om, iar Kant, conform propriei păreri, nu făcuse nimic altceva decât să o analizeze, așa cum analizase cândva cosmosul. Pentru el obligația de a fi bun avea ceva dintr-un fenomen natural, la fel cum erau cerul și stelele. Din acest motiv – potrivit lui Kant –, imperativul categoric era valabil în mod absolut și în orice situație, orice om din această lume trebuind să-l aplice. Un om care ascultă de legea morală din el însuși este un om bun care face fapte bune, chiar dacă intențiile sale bune au urmări negative. Kant era de părere că, dacă intenția este bună, și acțiunea este justificată din punct de vedere moral.

Kant era mulțumit de sistemul de gândire pe care îl pusese la punct, deși mai târziu avea să se întrebe dacă sistemul construit cu atâta grijă va face față examinării ulterioare a biologiei. În cele din urmă s-a convins de faptul că „schematismul rațiunii" este probabil „o artă ascunsă pentru totdeauna în adâncurile sufletului omenesc", ale cărui „artificii naturale cu greu le va descoperi și le va înfățișa dinaintea privirii noastre". Viața lui ordonată l-a ținut la adăpost de grijile

mărunte. La vârsta de șaizeci de ani și-a putut permite o casă, un servitor și o bucătăreasă. La bătrânețe se îmbolnăvește de Alzheimer, începe să uite și, în cele din urmă, își pierde simțul orientării. În februarie 1804, într-o dimineață, la ora 11 a murit într-o stare avansată de demență.

În momentul morții, faima lui Kant era considerabilă, iar lucrurile nu aveau să se oprească aici. Numeroși filosofi au comparat realizările lui în filosofie cu acelea ale lui Copernic, care a demonstrat că Pământul se învârte în jurul Soarelui. Ce a afirmat Kant și ce a demonstrat? Care dintre ideile, pe care le-a susținut cu o măiestrie amețitoare, sunt conforme cu realitatea? El a arătat, răsturnând concepțiile de până atunci, că rațiunea este cea care explorează lumea, conform propriilor structuri, iar omul poartă în sine o schemă logică ce îl obligă să fie bun. Dar cum stau de fapt lucrurile? Există cu adevărat o schemă logică, o „lege morală" în noi? Dacă ea există, cum a ajuns acolo și unde anume se află?

Pentru a afla de ce omul trebuie să fie bun, e nevoie să știm mai întâi de ce acesta vrea să fie bun. În legătură cu acest lucru Kant nu a putut afirma nimic. Pe toată durata vieții sale, Kant a fost foarte interesat de știință și i-ar fi plăcut să verifice cu mijloacele oferite de aceasta, modul în care funcționează „schematismul intelectului" și să îl înfățișeze „dinaintea privirii noastre". Pe vremea lui Kant nu studia nimeni primatele, iar cercetarea creierului era abia la început. Medicul german Franz Joseph Gall începuse deja să măsoare creierul, dar hărțile lui cerebrale erau la fel de lipsite de sens ca hărțile Oceanului Atlantic, întocmite înainte de descoperirile lui Columb. Iar în legătură cu ce se întâmpla în creier, Kant nu putea să facă decât speculații.

În tinerețe, Kant fusese foarte interesat de cosmos și de stele și încercase să studieze bolta cerească. Pe urmă, a încercat să înțeleagă rațiunea umană și legile acesteia, dar tentativa lui s-ar putea compara cu aceea a unui fizician care dorește să calculeze mișcarea planetelor și să determine legile spațiului cosmic fără a dispune de cel mai elementar telescop.

Kant putea să facă speculații legate de creierul uman, dar nu putea *să privească* în creier. În prezent, oamenii de știință dispun de telescoape, fac măsurători cu ajutorul electrozilor și „scrutează" creierul uman cu tomograful RMN. De aceea putem pune din nou întrebarea la care Kant nu a avut cum să răspundă: există un centru al moralei în creier? Și, dacă da, cum este structurat și cum funcționează? Ce anume controlează capacitatea noastră de a face uz de morală?

Înainte de a ne ocupa de aceste probleme fascinante, ar trebui să lămurim un aspect deosebit de important de care vor depinde toate afirmațiile ulterioare. Pentru Kant, rațiunea era stăpânul și maestrul creierului; el nu se îndoia deloc de faptul că rațiunea este aceea care ne spune ce anume avem de făcut, dar, așa cum am văzut în prima parte, inconștientul are o influență mai mare asupra noastră decât conștientul. Întrebarea este cât anume din ceea ce afirma Kant în legătură cu legea morală din noi mai rămâne în picioare, având în vedere importanța inconștientului pentru sentimentele, gândirea și voința noastră? Cum rămâne cu voința noastră morală?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY

Frankfurt am Main

Experimentul Libet
Pot să vreau ceea ce vreau?

Capitolul care urmează va fi unul mai lung și aceasta din două motive. În primul rând, vom face cunoștință cu un domn ieșit din comun, unul dintre cele mai originale personaje care au jucat un rol în filosofie. El însuși a spus odată: „Va veni o vreme când cei care nu vor ști ce am spus despre un anumit lucru vor fi considerați ignoranți". După cum se vede, modestia nu se număra printre calitățile sale. În al doilea rând, va fi vorba despre o problemă extrem de importantă, care a stârnit discuții aprinse la momentul respectiv.

Să începem să vorbim despre filosof. Arthur Schopenhauer este fiul unui comerciant prosper din orașul Danzig. În 1793 – micul Schopenhauer are cinci ani – familia se mută la Hamburg. Ambițiosul tată are planuri mari pentru fiul său. Când tânărul împlinește cincisprezece ani, tatăl său îl trimite la școli și internate din Olanda, Franța, Elveția, Austria, Silezia, Prusia și Anglia. Nici nu se adaptează bine într-un anumit loc, că Schopenhauer se și vede nevoit să plece. Pentru el, urmările sunt devastatoare. Schopenhauer vorbește fluent engleza și franceza, dar este retras și nu are încredere în nimeni. La vârsta de șaptesprezece ani, tatăl său îl introduce în lumea comercianților. După aceea urmează tragedia: tatăl său moare pe neașteptate, iar unii spun că ar fi fost sinucidere. Schopenhauer suferă mult din cauza morții tatălui său. S-a temut de el, dar, în același timp, l-a respectat și l-a admirat.

În schimb, mama lui abia acum începe să înflorească. În sfârșit, poate fi ceea ce își dorește, și anume o doamnă care poate

primi în propriul ei salon. Familia Schopenhauer pleacă la Weimar, și salonul literar al văduvei are un mare succes. Este adevărat că Weimarul este doar un orășel în Thuringia, dar acolo trăiesc și creează Goethe, Schiller, Wieland și Herder, cele mai importante personalități ale literaturii germane.

Când tânărul Schopenhauer vede cum Goethe și alte „staruri" ale scenei literare vin în salonul mamei sale și stau pe scaunele și sofalele tatălui său, simte cum îl trec fiori reci. El întâmpină expresia în extaz a mamei sale cu replici ironice, dar nu este deloc atât de calm precum pare. Este foarte inteligent și nici nu arată rău, dar are sentimentul că nu este înțeles de nimeni. Când împlinește douăzeci și unu de ani, mama lui îi cere să plece din casă. El primește în bani o parte din moștenirea care i se cuvine și pleacă la Göttingen, apoi la Berlin și la Jena, pentru a studia medicina, științele naturii și filosofia.

La vârsta de douăzeci și cinci de ani își scrie teza de doctorat, o carte caracterizată prin scepticism, radicală și lipsită de compromisuri. Schopenhauer arată că omul nu poate cunoaște lumea în mod obiectiv. Ceea ce vedem și cunoaștem este doar ceea ce ne permite creierul nostru de mamifer. Schopenhauer merge mai departe decât Kant, care oricum afirmase că omul cunoaște lumea datorită unui aparat cognitiv, foarte precis și eficient. După Schopenhauer, dimpotrivă, conștientul nu are foarte mare importanță. Mama lui găsește că lucrarea este lipsită de eleganță și plictisitoare. După părerea ei, cartea este „potrivită pentru farmaciști". Din fericire, Goethe, pe care Schopenhauer nu îl prețuiește prea mult, este impresionat de raționamentele strălucite ale tânărului autor, recunoaște sclipirea geniului și îi prezice o frumoasă carieră literară. Pentru a se revanșa pentru cartea primită, el îi trimite lui Schopenhauer un exemplar din *Farbenlehre* (*Teoria culorilor*), de care este foarte mândru. Schopenhauer, care avea cunoștințe solide de științele naturii, citește lucrarea lui Goethe despre formarea și efectul culorilor, dar i se pare vorbărie goală. Mai grav a fost faptul că și-a împărtășit această opinie tuturor pentru a scrie apoi la scurtă vreme propria teorie a culorilor. Goethe bate în retragere. Din acel moment, nimeni nu va mai face greșeala de a-i acorda sprijin

arogantului Schopenhauer. Din 1820, el ține cursuri de filosofie la Universitatea din Berlin. Pentru a-l eclipsa pe marele profesor al universității, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Schopenhauer își programează cursurile la aceeași oră cu el. Această concurență duce la dezastru. La cursurile lui Hegel se prezintă sute de studenți, la cele ale lui Schopenhauer, patru sau cinci. El se crede un geniu, ceilalți îl consideră un lăudăros. Conducerea universității îi reproșează faptul că la cursurile lui vin puțini studenți. Jignit, renunță la cursuri și pleacă la Frankfurt am Main, unde se și stabilește. Scrie o mulțime de cărți și îi amuză pe vecinii lui de cartier care îl surprind vorbind singur pe stradă, intrigați de mizantropia sa și de afecțiunea arătată pudelilor săi, precum și de teama permanentă de a nu fi otrăvit. La bătrânețe va dobândi oarecare faimă, dar nu prea se bucură de acest lucru. Viziunea lui despre omenire devenise destul de sumbră. Are, totuși, o satisfacție: „Lumea a învățat câteva lucruri de la mine pe care nu le va uita niciodată".

Cel mai important lucru pe care l-a realizat Schopenhauer datează din tinerețe. Deja la vârsta de treizeci de ani publicase lucrarea sa fundamentală, *Lumea ca voință și reprezentare*, pe care o remarcă foarte puțini. Cu toate acestea, Schopenhauer a descoperit un lucru pe care Kant, Hegel, dar și mulți alți filosofi l-au neglijat. Cu toții au pornit de la ideea că intelectul sau rațiunea îi spun omului ce are de făcut, afirmând, de asemenea, că singura misiune a omului ar fi aceea de a se călăuzi după ceea ce dictează rațiunea. Numai că Schopenhauer nu se încredea deloc în această concepție. Și a formulat cea mai spectaculoasă întrebare din filosofie: „Pot să vreau ceea ce vreau?"

Această întrebare constituia o provocare, deoarece miza era foarte mare. Dacă *nu* este adevărat că pot vrea ceea ce vreau, atunci, de fapt, totul este pierdut! Voința omului nu mai este liberă, iar dacă nu mai există liber arbitru rațiunea nu mai are nici un rol. În acest caz, ce se întâmplă cu imperativul categoric, cu „legea morală" care stă la baza rațiunii mele? Acesta ar deveni irelevant, pentru că legile acțiunilor mele nu ar mai fi determinate de rațiune, ci de voință, care nu este rațională. Schopenhauer

și-a susținut cu tărie ideea conform căreia centrul de comandă din creier nu este rațiunea, ci voința. Cel care ne determină existența și caracterul este inconștientul. Voința este stăpânul și rațiunea este sluga acesteia. Rațiunea este exclusă atunci când vine vorba despre hotărârile și planurile secrete ale voinței, și nici nu știe ce se petrece dincolo de ea. Doar voința spune ce este de făcut și rațiunea se supune deoarece „mintea nu acceptă ceea ce îi este neplăcut inimii". Acesta este punctul cel mai important, restul sunt vorbe fără rost!

Oare așa stau lucrurile? Să pornim de la un exemplu. Vă mai amintiți de vremurile în care mergeați la școală? Nu mai aveați chef să stați și la cea de-a șasea oră de mate și vă gândeați dacă nu ar fi fost mai bine să chiuliți. Bineînțeles că aveați și unele remușcări. Nu prea vă descurcați la matematică și de aceea nici nu aveați chef să mergeți la oră, dar dacă ați fi chiulit, golurile s-ar fi adâncit și mai tare. În schimb, numai ideea de a intra peste puțin timp la oră vă strica dispoziția. Aveați, deci o ezitare; nici nu știați cum de ați ajuns la ideea de a chiuli și cum de nu voiați să mergeți la oră, în ciuda șovăielii. De fapt, rațiunea dumneavoastră nu știa toate astea. Ați aflat, însă, că unii dintre colegii dumneavoastră nu vor să ia parte la cea de-a șasea oră de curs. Bineînțeles că acela nu era un argument real. Faptul că niște colegi aveau de gând sau nu să chiulească nu schimba cu nimic faptul că situația dumneavoastră la matematică se înrăutățea dacă nu mergeați la oră. Cu toate acestea, când ați auzit că nici colegii nu aveau de gând să meargă la oră, ați trăit, spre uimirea dumneavoastră, o mare bucurie interioară și ați hotărât să nu mergeți la ora de mate! Abia acum își dă seama rațiunea cât de mult își dorea voința să aplice acel plan, în timp ce rațiunea era nesigură și se lupta cu scrupulele. Ați luat, deci, o hotărâre liberă a voinței? Răspunsul este mai degrabă nu. Voința știa foarte bine ce își dorește și s-a impus printr-un fals argument, liniștindu-vă astfel rațiunea. V-ați spus: „Nici ceilalți nu iau parte la oră", deși acesta nu era un argument rațional. Voința dumneavoastră a făcut ce a dorit și rațiunea doar i-a furnizat justificarea potrivită.

Odată cu accentul pus pe voință, Schopenhauer a lansat un atac împotriva câtorva „mii de ani de filosofare" reușind să înlăture, în sfârșit, ideea conform căreia omul este călăuzit de rațiune. El detectase „cea mai mare eroare a tuturor filosofilor" și, odată cu ea, „cea mai mare dintre iluzii", adică aceea că ar fi suficient să știm ce este binele pentru a-l și face. Immanuel Kant nu gândise oare la fel: ce dorește rațiunea, dorește și voința? Oare în realitate lucrurile nu stăteau exact invers? Adică nu rațiunea se supunea cumva voinței?

Îndoiala legată de „centrul de comandă" al rațiunii se strecurase în lume și avea să se adâncească și mai mult. Dar să schimbăm decorul și să facem un salt în anul 1964, adică la o sută de ani după moartea lui Schopenhauer. Papa Paul al VI-lea intră în sala vastă, împodobită cu fast pentru audiență. Cardinalii se așază în genunchi și îi sărută inelul. Doar biologii, fizicienii și specialiștii în neuroștiință rămân în picioare și îi strâng mâna reprezentantului lui Iisus pe pământ. Academia Papală de Științe i-a invitat pe toți în reședința renascentistă a papei Paul al VI-lea, pentru a le da o temă de gândire celor mai mari experți ai lumii. Este vorba despre o temă care i-a fascinat pe oamenii de știință ai vremii: cercetarea creierului. Cercetătorii și episcopii erau preocupați în mod special de o nouă descoperire. Un specialist în neuroștiință, aproape necunoscut, făcuse un experiment inovator, care îi impresionase pe marii cercetători în domeniu, printre care și trei laureați ai Premiului Nobel.

Benjamin Libet s-a născut în 1916 la Chicago și a studiat psihologia. Conform pregătirii sale, nici măcar nu era specialist în neuroștiință, dar acest lucru era normal pentru anii '30, când studiul neurologiei nu era cu putință. Încă din tinerețe Libet a fost frământat de întrebarea dacă fenomenele de la nivelul conștiinței pot fi măsurate științific. La finele anilor '50 a avut curajul de a efectua un experiment pe unii pacienți aflați sub anestezie locală, de la secția de neurochirurgie a Spitalului Mount-Zion din San Francisco. Pacienții respectivi se aflau în sala de operație, cu creierul parțial expus. Libet a conectat conductori la creierul pacienților și l-a stimulat cu impulsuri

electrice slabe, observând exact cum și când reacționau pacienții. Rezultatul a fost spectaculos. Între stimularea cortexului și momentul în care pacienții au tresărit a trecut mai mult de jumătate de secundă. În 1964, când experimentul lui Libet a stârnit vâlvă la Vatican, cercetătorul nu cunoștea încă rezultatele obținute de doi dintre colegii săi ce efectuaseră experimente similare. Și ei constataseră la rândul lor existența unui fenomen de întârziere. Din momentul în care pacienții aveau intenția de a mișca mâna până în momentul în care chiar făceau mișcarea respectivă trecea aproape o secundă. Libet a fost uluit să constate că *de la intenție până la faptă trece o secundă*, ceea ce contrazicea bunul-simț. Cine vrea să pună mâna pe o ceașcă de ceai, o face instantaneu. Unde este atunci decalajul de o secundă?

Libet a tras concluzia că, deși se scurge într-adevăr o secundă, întârzierea trece neobservată. În 1979 a făcut un nou experiment, cunoscut sub denumirea de *experimentul Libet*, care i-a adus faimă mondială. Libet i-a cerut unei paciente să ia loc pe un fotoliu și să privească un disc ce semăna cu cadranul unui ceas, pe care se rotea rapid un punct verde. După aceea a legat două cabluri: unul a fost fixat de încheietura mâinii pacientei și conectat apoi la un aparat electric de măsură. Cel de-al doilea cablu pornea de la o cască fixată pe capul pacientei, fiind legat de asemenea la un alt aparat electric de măsură. Libet i-a cerut doamnei următorul lucru: „Priviți punctul verde de pe cadran. La un anumit moment, pe care dumneavoastră îl alegeți, vă hotărâți să mișcați încheietura mâinii. Rețineți unde se află punctul verde atunci când luați hotărârea!" Pacienta a făcut ceea ce i-a cerut Libet. A luat hotărârea de a mișca încheietura mâinii și a reținut care era poziția punctului verde. Libet a întrebat-o unde se afla punctul verde în momentul în care a luat hotărârea și a notat. Apoi a privit nerăbdător aparatele de măsură. Variația tensiunii electrodului de la încheietura mâinii indica momentul în care s-a efectuat mișcarea. Disponibilitatea de a acționa, prezentă în creier, era indicată de electrodul de la nivelul capului. Care a fost succesiunea cronologică? Mai întâi activitatea a fost înregistrată de electrodul de la nivelul capului, apoi, jumătate

de secundă mai târziu, pacienta *a luat decizia*, iar peste circa 0,2 secunde a urmat mișcarea mâinii. Libet era cât se poate de tulburat. Pacienta a luat hotărârea de a acționa cu o jumătate de minut înainte de a ști că luase această hotărâre! Reflexul preconștient de a dori sau de a face ceva este mai rapid decât acțiunea conștientă. Este, deci, adevărat că în creier se declanșează procese volitive *înainte* ca omul să conștientizeze ce anume dorește? Oare acest lucru nu atrage după sine anularea ideii filosofice a liberului arbitru?

Să facem o călătorie în timp și să-i lăsăm pe Arthur Schopenhauer și pe Benjamin Libet să discute pe marginea acestei întrebări. Să mergem, de pildă, în anul 1850, la locuința lui Schopenhauer de pe strada Schöne Aussicht nr. 17 din Frankfurt. Este dimineață. Stop! Nu se poate sta de vorbă cu el. Suntem nevoiți să așteptăm. Între orele 7 și 8 se trezește și se spală până la brâu cu apă rece, folosindu-se de un burete uriaș. Apoi își cufundă capul în apă, cu ochii deschiși, pe care îi consideră cele mai importante organe. El crede că astfel fortifiază nervul optic. Apoi își bea cafeaua, pe care și-o pregătește singur. Menajera nu are voie să se prezinte la primele ore ale dimineții. Ține cu orice preț ca, dimineața, să se poată concentra numai asupra gândurilor sale. Schopenhauer este de părere că, în acest moment al zilei, creierul seamănă cu un instrument care abia a fost acordat. Așa, mai așteptăm o oră și apoi putem să sunăm. Ne salută cu oarecare amabilitate, având în vedere că îl avem înaintea noastră pe Schopenhauer. Oricum, îl vizitează cineva care are o părere foarte bună despre ideile sale. Libet este servit chiar și cu o ceașcă de cafea. Schopenhauer urăște flecăreala, astfel încât domnii trec repede la subiect.

– Deci cum stau lucrurile, domnule Libet? Pot să vreau ceea ce vreau?

– Nu, dacă îmi puneți întrebarea atât de direct, atunci nu. *Nu* pot să vreau ceea ce vreau.

– Deci lucrurile stau așa cum am spus? Voința este stăpânul și rațiunea slujitorul acesteia?

– Mai mult sau mai puțin.

– Hm?

– Da, exact cum am spus, „mai mult sau mai puțin".

– Ce vreți să spuneți? Cum adică „mai mult sau mai puțin"?

– Mai mult sau mai puțin înseamnă că nu putem fi niciodată siguri cum stau lucrurile.

– Cum așa? Lucrurile sunt cât se poate de clare. Voința, chiar dumneavoastră ați spus-o, precedă mințiI conștiente cu...?

– ... circa o jumătate de secundă.

– Așa, domnule Libet, cu o jumătate de secundă, și aceasta înseamnă că voința dictează și rațiunea rămâne în urmă. Nu este așa? Și dacă rațiunea rămâne în urmă, înseamnă că nu există liber arbitru pentru că voința nu este influențată, ci doar adusă la cunoștință și comentată. Și toată filosofia moralei s-a dus pe apa sâmbetei.

– Păi da...

– Perspectiva conștientă sau rațională asupra lucrurilor nu reprezintă esența umană, ci doar un accesoriu apărut după aceea, ca o justificare a retoricii sau ca un comentariu întârziat.

– Pot să spun și eu ceva...?

– Vă rog.

– Între impulsul voinței și luarea conștientă a hotărârii trece, într-adevăr, jumătate de secundă. Mai trece, însă, jumătate de secundă până când pacientul mișcă încheietura mâinii, adică până când acționează...

– Așa, și?

– Asta înseamnă că mai are posibilitatea de a renunța la acțiunea respectivă...

– Și?

– Asta înseamnă că nu există liber arbitru, ci mai curând un *liber antiarbitru*, cu ajutorul căruia pot împiedica ceea ce este mai rău.

– Un liber antiarbitru? Aveți niște idei ciudate.

– Se poate să sune ciudat, dar cred că așa stau lucrurile. Faptul de a vrea nu este liber, dar faptul de a nu vrea este liber. Indiferent ce ne determină să facem un anumit lucru, mai există încă posibilitatea de a spune „Stop!"

– Și credeți că ați demonstrat acest lucru cu ajutorul ceasului? Credeți că ați dovedit faptul că există o nelibertate inconștientă și o libertate conștientă?

– Mă rog, că am „demonstrat" este mult spus, dar cred că așa stau lucrurile.

– Și toate acestea pornind de la experimentele simple pe care le-ați făcut?

– Ei bine, domnule Schopenhauer, recunosc faptul că experimentele mele au fost simple, dar cred că ele sunt grăitoare. În afară de asta, este bine să credem că există ceva care ne controlează voința, acest lucru fiind, așa cum spun eu, liberul antiarbitru. V-ați gândit vreodată ce-ar însemna pentru societate să acceptăm că nimeni nu este responsabil pentru voința sa și că, în baza acestui fapt, nici nu poate fi tras la răspundere? Ce ne facem atunci cu un ucigaș? Este suficient ca el să spună: „Nu am știut ce fac. Voința mea inconștientă m-a adus în stare să fac ceea ce am făcut și eu nu am putut să o controlez. Consultați operele lui Schopenhauer sau ale lui Libet!"

– Omenirea este oricum damnată, indiferent dacă se organizează procese sau nu, indiferent dacă există închisori sau nu.

– Aceasta este părerea dumneavoastră, domnule Schopenhauer, dar așa n-o să ajungem nicăieri.

Ar fi mai bine să lăsăm conversația celor doi în acest punct mai degrabă neplăcut. Oricum, prea multe nu se mai pot întâmpla. Pozițiile sunt clare și nu se întrevede vreun compromis. Bineînțeles că Benjamin Libet are dreptate în momentul în care nu este dispus să îl absolve pe om de răspunderea pentru faptele sale. Arthur Schopenhauer nu are la rândul său dreptate atunci când se îndoiește că măsurătorile lui Libet sunt suficiente pentru a pune la punct teorii importante despre voință, non-voință și conștiință? Specialiștii în domeniul cercetării creierului mai au un drum lung de parcurs pentru a putea înțelege interacțiunea complexă a conștiinței umane, inclusiv a spiritualității, a creativității, a voinței conștiente și a imaginației, darămite să le măsoare. Se pare că fiecare specialist în domeniul neuroștiinței are propria sa teorie privitoare la raportul dintre materie și spirit. Adevărata problemă referitoare la măsurătorile lui Libet

este că trebuie să transpună în cuvinte rezultatele înregistrate cu ajutorul electrozilor amplasați în zona creierului, atribuindu-le de exemplu „subconștientului" sau „preconștientului" și folosind în legătură cu marcarea punctului de pe cadran termenii de „conștient" sau „inconștient". Ce este, de fapt, „preconștientul"? Pot denumi „preconștient" actul de voință care face încheietura mâinii să se îndoaie? Cum rămâne, însă, cu actul de voință care, pe baza a numeroase și mereu repetate impulsuri, duce la rezolvarea unei probleme complicate de matematică sau la elaborarea unei argumentații filosofice? Oricât de revelatoare ar fi rezultatele obținute de Libet, ele nu duc la răspunsuri simple, ci la noi întrebări. Marea problemă a liberului arbitru nu poate fi înlocuită de întrebarea: „Cât timp trece de când se formează impulsul din creier până la conștientizarea acelui impuls?" În afară de aceasta, există diferite impulsuri ale voinței. Unele dintre ele sunt nevoi simple și adeseori foarte puternice, cum ar fi foamea, setea, oboseala, pulsiunea sexuală. Dorința de a lua bacalaureatul, de a studia dreptul sau de a organiza o petrecere mare de ziua de naștere este mult mai complexă decât senzația de foame, care mă face să doresc să mănânc ceva.

Ce înseamnă toate acestea pentru morală? În prezent, zeci de mii de specialiști în neuroștiință, care lucrează în sute de institute din lume, se ocupă cu cercetarea creierului. Nu puțini sunt cei care cercetează instinctele și pulsiunile care îl determină pe om să aibă un comportament moral. Dacă faptul de a trebui să fii bun se bazează în cele din urmă pe faptul de a vrea să fii bun, atunci trebuie să existe în creierul uman ceva care să declanșeze această dorință de a fi bun. Despre ce anume ar putea fi vorba?

BCU IAȘI

Cavendish

Cazul Gage
Există morală în creier?

Suntem în ziua de 13 septembrie 1848. Este o zi frumoasă și soarele după-amiezii strălucește cu putere. Phineas Gage lucrează de la primele ore ale dimineții. Este specialist în explozivi, „angajatul cel mai eficient și mai capabil" de la *Rutland & Burlington Railroad Company*, cum avea să fie caracterizat după aceea. Trebuia să niveleze o porțiune stâncoasă, pregătind terenul pentru noua cale ferată. Muncitorii din Vermont lucrau în apropierea orașului Cavendish. Foarte curând aveau să fie montate șinele de-a lungul statelor din New England, iar călătorii așteptau să parcurgă cele peste 200 de mile de la Rutland la Boston cu trenul. Gage tocmai umpluse o gaură cu praf de pușcă și amorsă, spunându-le ajutoarelor sale să acopere totul cu nisip. Pe urmă apucă un drug de fier, lung de doi metri pentru a tasa nisipul. Numai că, în acest moment, cineva din spatele lui îi spune ceva. Gage se întoarce și schimbă câteva cuvinte cu persoana respectivă în timp ce îndeasă în mod reflex drugul de fier în gaură fără să știe că ajutorul său nu a acoperit explozibilul cu nisip. Gage vorbește și râde fără să-și dea seama că din stâncă au început să sară scântei.

În momentul acela se produce explozia, iar drugul de fier este proiectat în obrazul stâng al lui Gage, intră în creier și îi străpunge craniul ieșindu-i prin creștet. Fierul zboară prin aer și se oprește 30 de metri mai încolo, acoperit de sânge și de materie cenușie. Gage zace nemișcat la pământ. Soarele după-amiezii luminează stâncile în timp ce muncitorii feroviari

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

sunt împietriți de groază. Doar câțiva dintre ei au curajul să se apropie și văd ceea ce pare incredibil: Phineas Gage este în viață! Chiar dacă are o gaură în cap, el își recapătă conștiența. Deși din rană îi curge mult sânge, este în stare să le explice colegilor săi ce s-a întâmplat. Muncitorii îl pun într-un car cu boi. Rănitul parcurge, în capul oaselor, o distanță de peste un kilometru, până la cel mai apropiat hotel. Este un tip „de fier". Muncitorii sunt uluiți de faptul că el coboară singur din căruță, fără ajutor. Se așază pe un scaun și așteaptă. Când vine medicul, Gage îi spune: „O să aveți mult de lucru, domnule doctor."

În prezent, craniul lui Gage se află în Muzeul Universității Harvard și le dă dureri de cap oamenilor de știință. Phineas Gage, care avea douăzeci și cinci de ani în momentul accidentului, a mai trăit treisprezece ani cu acea cumplită leziune la cap. Ce viață neobișnuită! Vindecarea lui a fost învăluită în mister. Rănitul putea să simtă, să audă și să vadă. Nu i-au paralizat nici membrele, nici limba. A rămas fără ochiul stâng, dar în rest, totul funcționa normal. Era sigur pe picioarele sale, își mișca mâinile ca și până atunci și vorbea la fel de clar ca înainte. Gage nu a mai fost angajat ca expert în explozivi. Și-a găsit de lucru pe la fermele de cai, dar după scurtă vreme, fie pleca, fie era dat afară. În cele din urmă, a apărut la bâlciuri, apoi într-un muzeu din New York unde se lăsa văzut cu drugul de fier. Apoi a plecat în Chile, unde și-a petrecut aproape tot restul vieții. Gage a fost grăjdar, dar și vizitiu. În 1860 s-a întors la San Francisco, unde a bătut străzile mizere și cartierele în care își făceau veacul alcoolicii. A început să aibă crize de epilepsie și a murit la vârsta de treizeci și opt de ani. A fost înmormântat împreună cu drugul de fier, de care nu s-a despărțit niciodată. Dacă ziarele relataseră cu litere de-o șchioapă accidentul a cărui victimă fusese, despre moartea lui Gage nu s-a scris un rând.

De ce luase viața lui Gage o asemenea întorsătură? Conform specialiștilor în neuroștiință Hanna și Antonio Damasio, care s-au ocupat de cazul său, după accident a asimilat informații și a vorbit fără nici o problemă. Cu o singură excepție. După cum au relatat mai mulți martori, el a încetat cu totul să mai respecte regulile conviețuirii în societate. Mințea și înșela fără scrupule,

era înclinat spre accese de furie și agresivitate și nu mai avea nici un fel de simț al responsabilității. Ce se întâmplase? Era posibil ca leziunea de la cap să fi transformat un cetățean respectabil într-un om cu un caracter reprobabil? Se pare că busola morală a muncitorului feroviar se dereglase. Dacă așa stăteau lucrurile, atunci nu cumva în creier există un centru biologic al moralei? Iar dacă există un astfel de centru, hotărăște el dacă mă comport bine sau rău? Cercetătorii Hanna și Antonio Damasio au examinat minuțios craniul lui Gage, ajungând la concluzia că părți din creierul lui, cum ar fi cele responsabile de respectarea promisiunilor și de planificarea viitorului fuseseră distruse. Ei consideră că Phineas Gage și-a pierdut simțul responsabilității față de sine și față de ceilalți, nemaifiind capabil să își organizeze singur viața. O anumită zonă a creierului, regiunea *ventromedială* a lobului frontal, a încetat să mai funcționeze, deși celelalte regiuni ale creierului au rămas intacte. Dacă soții Damasio au avut dreptate, conștiința lui Gage a fost tulburată după accident. Raportul dintre gândire și simțire, luarea hotărârilor și sensibilitate nu mai era normal.

Trebuie spus că nu toată lumea care s-a ocupat de povestea lui Gage împărtășește această interpretare. Unii dintre cei care i-au cercetat viața pun la îndoială evaluarea medicului care s-a ocupat de el. Aceștia sunt de părere că nu a fost vorba despre vreo modificare esențială a caracterului lui Gage, așa cum afirmă soții Damasio. Trebuie să avem în vedere și faptul că el își pierduse locul de muncă și nu mai putea practica meseria pe care o învățase. Din punct de vedere profesional, nu mai avea nici o perspectivă: oamenii nu mai reacționează la fel când văd că șeful lor, odinioară puternic, este acum un om desfigurat. Comportamentul ciudat nu poate fi atribuit chiar acestui fapt? Nu este suficient să spunem că accidentul l-a traumatizat pe Gage?

Toate aceste obiecții sunt îndreptățite, dar nu schimbă prea mult constatările neurobiologice. La baza rezultatelor obținute de către soții Damasio se află numeroase experimente efectuate pe animale. Ei au descoperit că regiunea ventromedială este deosebit de importantă. Aici se prelucrează senzațiile, se fac planuri și se iau hotărâri. Dar ar fi prea frumos și din păcate

greșit să considerăm regiunea ventromedială un fel de centru de calcul, care tipărește la comandă judecățile noastre morale.

Într-una dintre cărțile din seria Muminilor, spiridușii albi creați de scriitoarea finlandeză Tove Jansson, pe care o citesc fiului meu, Oskar, înainte de culcare, spiridușul Snork își dorește ca vrăjitorul să-i dea un calculator, ca să știe tot timpul ce este bine și ce este rău. Dar nici măcar marele vrăjitor nu poate să-i îndeplinească dorința. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește calculatorul moral din creier. Nu este vorba despre un sistem închis într-o anumită zonă a creierului, ci mai curând despre o rețea complexă formată din mai multe zone. La întrebarea dacă există regiuni ale creierului care răspund de morală, răspunsul este „da". La întrebarea dacă există o regiune a creierului care răspunde de sentimentele morale și de luarea deciziilor, răspunsul este „nu".

Am făcut intenționat distincția între sentimentele morale și faptul de a lua hotărâri deoarece ele nu sunt unul și același lucru. În capitolul precedent, Benjamin Libet făcuse legătura între ele, arătând că sentimentele ne dictează hotărârile. Acest lucru nu este cu totul incorect, doar că, în prezent, cercetătorii știu că există mai multe regiuni ale creierului responsabile pentru sentimente și pentru luarea deciziilor, astfel încât nu se poate determina cu precizie în ce mod are loc acest proces. Sentimentele, gândirea abstractă și acele zone asociate cu relațiile interpersonale funcționează concertat și se suprapun. Nu se poate spune cine anume comandă și cine anume execută, și este posibil ca relațiile să nu fie întotdeauna aceleași. Sentimentele și rațiunea se intersectează permanent, iar oamenii reacționează adesea diferit la anumite situații.

Există *sentimente morale*, de exemplu compasiunea pentru cei aflați în dificultate: văd un cerșetor pe stradă și încerc față de el un sentiment de compasiune. *Aprecierile morale* sunt cu totul altceva. Aș vrea să-i dau bani cerșetorului și încerc să mă hotărăsc dacă este bine sau nu. Mă gândesc: „Dacă îi dă toată lumea câte ceva, n-o să-și caute niciodată de lucru". Sau: „O să dea banii pe băutură în loc să-și ia ceva de mâncare". Pot să gândesc, însă, și altfel: „Să facă ce vrea. Important este să primească banii de

care are, fără îndoială, nevoie". Se întâmplă adesea ca sentimentele și aprecierile să nu poată fi separate unele de altele, însă, *de ce acționăm într-un anumit fel* și *cum judecăm* din punct de vedere moral sunt două lucruri total diferite. Sentimentele – ca și intențiile, gândurile și obișnuințele – joacă un rol important în ceea ce privește acțiunile noastre, dar în momentul în care formulăm judecăți morale, influența lor pare să scadă. Înainte de a trece la ultima mare problemă a moralei, *intuiția morală*, să aruncăm o ultimă privire în laboratorul neuroștiinței.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Parma

Simt același lucru pe care-l simți și tu
Merită să fim buni?

Pe unii îi impresionează moartea lui Winnetou, în ecranizarea romanului lui Karl May, pe unii moartea lui Ruth din filmul *Roșii verzi prăjite*, iar pe alții asasinarea profesorului Dumbledore din *Harry Potter*. Plângem când vedem filme sau când citim cărți tragice pentru că ne identificăm cu sentimentele personajelor și simțim suferința acestora ca și cum ar fi a noastră. Râdem odată cu personajele și ne speriem de monștrii din filmele de groază sau de psihopați de parcă noi am fi cei amenințați. Fiecare dintre noi a trecut prin aceste experiențe. Cum se întâmplă, însă, fenomenul? Cum înțelegem sentimentele altor oameni? Cum este posibil să ni se facă pielea de găină la cinematograf, adică într-un loc în care suntem în afara oricărui pericol? De ce ne influențează sentimentele altora?

Răspunsul este simplu: avem compasiune pentru că sentimentele celorlalți (fie reale, fie simulate într-un film) trezesc în noi sentimente asemănătoare. Probabil că acest lucru nu este valabil numai pentru oameni. Și sora lui Fawn, o maimuță din specia rhesus, studiată de Frans de Waal în centrul de cercetări din Madison, a resimțit suferința și teama acesteia. Chiar dacă empatia și înțelegerea sentimentelor celorlalți sunt firești, pentru lumea științei acest fenomen a fost până în urmă cu câțiva ani o enigmă. Cel care a oferit primul răspuns științific convingător a rămas aproape necunoscut marelui public.

BCU ASCN UNIVERSITY LIBRARY

Giacomo Rizzolatti a fost comparat adesea cu Albert Einstein: părul vâlvoi, mustața albă și zâmbetul malițios. Asemănările nu se opresc însă aici. Pentru mulți dintre specialiștii în neuroștiință, italianul vioi este unul dintre cei mai valoroși cercetători din domeniul său, un om care s-a aventurat într-o nouă dimensiune, chiar dacă, pentru mulți dintre colegii săi, domeniul de cercetare ales este mai puțin atrăgător. De peste douăzeci de ani, Rizzolatti este preocupat de funcția neuronilor, care ne controlează acțiunile. Se pare că este vorba despre un domeniu plictisitor deoarece cortexul motor, care declanșează funcțiile motorii voluntare, este o regiune a creierului relativ neinteresantă. Cei mai mulți dintre cercetători se întrebau de ce ar trebui să-i intereseze mișcările simple dacă se pot orienta către domenii mai complexe, cum ar fi vorbirea, inteligența sau lumea sentimentelor.

Așa păreau să stea lucrurile, dar în 1992 s-a produs o schimbare neașteptată. Rizzolatti lucra la Parma, în cea mai veche universitate din Europa, dar în complexul modern al facultății de medicină, de un alb imaculat, situat la marginea orașului. La începutul anilor '90 cercetătorii din echipa lui Rizzolatti erau implicați într-un proiect mai puțin obișnuit. Ei știau că anumite tipuri de comportament sunt „contagioase". Râsul, căscatul sau chiar poziția corpului pot fi adoptate imediat de către partenerul de discuție. Același lucru este valabil și în cazul maimuțelor. Exemplarele din unele specii sunt chiar faimoase pentru că „maimuțăresc" totul. În schimb, cercetătorii s-au decis să lucreze cu macacul, care nu imită de obicei nimic din comportamentul celorlalte exemplare ale speciei lor. Rizzolatti și mai tinerii săi colaboratori Gallese, Fogassi și di Pellegrino au montat electrozi la nivelul creierului unui macac, apoi au pus pe podea o alună și au observat cum se activează un anumit neuron în momentul în care maimuța întinde mâna după alună. Până aici totul se desfășoară cât se poate de normal.

Acum urmează, însă, partea senzațională: cercetătorii au așezat maimuța în spatele unui ecran de sticlă, de unde nu avea cum să ia aluna. În schimb, ea privea cum unul dintre colaboratorii lui Rizzolatti a întins mâna după alună. Și ce s-a petrecut în creierul maimuței? În momentul în care a văzut că altcineva

ia aluna s-a activat același neuron care începuse să funcționeze atunci când ea luase aluna. Deși laba maimuței nu s-a mișcat, ea a îndeplinit acțiunea în creier. Cercetătorilor nu le-a venit să creadă. Indiferent dacă maimuța a *îndeplinit ea însăși acțiunea* sau dacă a reprodus la nivel mental mișcările cercetătorului, neuronii s-au comportant exact în același fel.

Nimeni nu reușise până atunci să observe în ce mod simulează creierul anumite mișcări care nici măcar nu au loc. Primul care a înțeles ce se petrece a fost Leonardo Fogassi, deși meritul aparține întregii echipe. Rizzolatti a inventat sintagma *neuroni-oglindă* pentru a desemna acei neuroni care, în timpul reproducerii pasive, declanșează aceleași reacții în creier ca în cazul îndeplinirii efective a acțiunii. Se născuse un nou concept magic. Mai întâi cercetătorii din Italia și apoi din întreaga lume au început să studieze neuronii-oglindă. Dacă este adevărat că nici în creierul uman nu se face vreo diferență între ceea ce trăim noi înșine și ceea ce observăm îndeaproape, atunci nu se află aici cheia înțelegerii comportamentului nostru social?

Oricum, acești neuroni sunt o componentă extrem de importantă, fiind situați în cortexul prefrontal al lobului frontal, într-o regiune denumită *insula*. Această insulă este, cu toate acestea, diferită de „centrul social" al regiunii ventromediale, despre care am discutat deja. Este și normal ca lucrurile să stea astfel, deoarece neuronii-oglindă au legătură cu empatia inconștientă, dar nu sunt implicați în activitatea mai cuprinzătoare a planificării, luării deciziilor sau voinței.

Nu se știe cum interacționează aceste regiuni ale creierului. Cercetătorii din domeniu au fost uluiți de faptul că Rizzolatti a reușit să arate, cu ajutorul imaginilor, că, la om, neuronii-oglindă se situează în apropierea zonei Broca, una dintre cele două regiuni ale creierului asociate cu limbajul. Cercetătorii de la Universitatea Groningen din Olanda au descoperit recent că există o legătură între receptarea zgomotelor și activarea neuronilor-oglindă. Creierul oamenilor care aud pocnetul unui dop în momentul în care se deschide o sticlă reacționează ca și cum ar deschide chiar ei acea sticlă. Zgomotul este suficient pentru a ne face să trăim întreaga situație. Deosebit de activ a fost mai ales creierul acelor subiecți care declaraseră că le era

foarte ușor să se pună în locul altcuiva. Mai mulți cercetători din SUA au testat copii cu abilități limitate de interacționare și au constatat că, în cazul subiecților cu autism, neuronii-oglindă sunt slab activați sau deloc.

Experimentele viitoare vor arăta dacă neuronii-oglindă pot fi considerați sau nu regizorii sentimentelor noastre. Din acest punct de vedere, cercetările sunt în fază incipientă. Dar toată lumea speră că descifrarea neuronilor-oglindă reprezintă un pas important pentru înțelegerea compasiunii, vorbirii, comportamentului social și moralei. Dacă neuronii-oglindă se activează și atunci când acționăm, dar și atunci când privim pe cineva făcând acest lucru, se poate trage concluzia că abilitatea de a resimți sentimentele altcuiva depinde de gradul nostru de sensibilitate. Cel ce este sensibil în raport cu propria persoană are șanse mai mari de a fi sensibil față de alții. Modul în care folosim acest avantaj este însă o cu totul altă discuție.

Neuronii-oglindă explică probabil aspectul „tehnic" al *capacității* noastre morale în general. Cercetarea lor ne-ar putea arăta în ce mod funcționează compasiunea, proces despre care Kant credea că nu poate fi descris. Dar ceea ce lipsește încă este răspunsul la întrebarea de ce este atât de bine să dăm dovadă de compasiune, încât pornind de aici, să stabilim o conduită sau chiar reguli conform cărora să acționăm.

În istoria speciei noastre, morala a avut, după cum am mai arătat, rolul de a reglementa viața socială a unui grup. În acest scop, era necesar ca fiecare membru al grupului să fie în stare să își imagineze experiențele celorlalți, să le împărtășească sentimentele și poate chiar și gândurile. Este limpede că neuronii-oglindă i-au ajutat pe oameni să fie altruiști. Altruismul este atât de adânc înrădăcinat în ființa umană, încât pe lângă faptul că oamenii se ajută între ei, resimt o mare mulțumire. Ne umple de bucurie faptul că putem liniști un copil care plânge, că îl putem îmbrățișa și că poate chiar vom reuși să-l facem iar să râdă. Compasiunea este un instinct pe care îl posedă fiecare om sănătos. Se pare că mai întâi au apărut sentimentele morale de acest fel și mai apoi principiile.

Dar de unde vine sentimentul de răsplată? Ce ne face fericiți atunci când facem fericit pe cineva? Ce ne bucură atunci când ne comportăm conform standardelor morale? Dacă punem aceste întrebări unui specialist în neuroștiință, acesta ne va indica o regiune foarte mică, dar cu totul specială din creier, pe care am amintit-o în capitolul în care m-am referit la sentimente. Este vorba despre nucleul amigdalian. El constituie sediul emoțiilor și a fost mult mai bine cercetat decât neuronii-oglindă. După cum au descoperit mai multe echipe de cercetători, chipurile prietenoase determină reacții puternice la nivelul părții stângi și generează buna-dispoziție și plăcerea. Chipurile neprietenoase sau amenințătoare determină reacții puternice în partea dreaptă și generează teama și proasta dispoziție. Astfel de rezultate devin vizibile la o scanare RMN. Desigur, RMN-ul asigură doar cadre instantanee, nicidecum filme. Faptul că ne bucură să le facem altora o bucurie este evident. Faptul că ceilalți zâmbesc și li se luminează chipul de bucurie ne răsplătește pentru fapta bună. A face bine provoacă adeseori buna-dispoziție, mai ales când observăm pe chipul celorlalți rezultatul acțiunii noastre sau când ne putem imagina acest rezultat.

Altruismul are, deci, la bază recompensa. Merită să fiu bun și merită pentru întreaga comunitate, dacă merită pentru fiecare individ în parte. Poate că acesta este aspectul pe care l-a subestimat Kant. În opinia lui, amabilitatea care izvorăște din sentimentul datoriei are o mai mare valoare morală decât amabilitatea care izvorăște din afinitate sau temperament. Kant era de părere că nu ne putem baza niciodată pe sentimentele de plăcere, ceea ce este cu totul fals, dar ne putem baza pe sentimentul datoriei. Mulțumirea de a ne fi făcut datoria este mult mai mică decât mulțumirea de a fi făcut o bucurie.

Filosofii de dinaintea lui Kant au văzut morala ca pe o datorie față de Dumnezeu. Cel ce trăia și făcea fapte bune, pe placul lui Dumnezeu era un om moral și trăia așa cum se cuvine. Kant „a eliberat" morala de datoria omului față de Dumnezeu, astfel încât, acum, omul avea îndatoriri doar față de el însuși. Așa se explică și ideea privind „legea morală în mine". Din punct de vedere psihologic, acest lucru are următorul sens: este o chestiune

legată de *concepția despre sine* dacă mă comport moral sau nu. Din acest punct de vedere, Kant a avut, fără îndoială, dreptate. Mi se pare că dorința de a face bine este mai umană decât datoria de a face bine, dar putem vorbi despre morală abia atunci când transform experiența plăcerii în fundamentul regulilor generale ale comportamentului amabil, pe baza concepției despre sine. Aici s-ar putea face următoarea observație: dacă merită sau nu să fim buni depinde și de societatea în care trăim. Cu imperativul categoric, nu ne-am putea descurca într-o închisoare și nici în Bronx. Stima de sine se intersectează aici cu *nevoia de a te impune*, deși în chip fundamental, capacitatea de a fi moral este o componentă importantă a omului. O societate în care nu există conceptele de „bine" și de „rău" este cel mai îngrozitor lucru pe care ni-l putem închipui, aceasta dacă o asemenea societate poate fi imaginată.

„Umanitatea" reprezintă moștenirea iudeo-creștină care a dus la concepția că moralitatea este trăsătura esențială a speciei noastre. Prin natura sa, cel puțin așa se pare, omul nu este nici brutal, nici dominat de sentimente nobile, este și una și alta. Pe baza accidentului lui Phineas Gage, astăzi știm câte ceva despre centrii de control ai moralei, care există în creier. Neuronii-oglindă, pe de altă parte, ne arată cum pare să funcționeze compasiunea la nivelul neuronilor. Nu există, însă, nici un proces chimic care să genereze, cu de la sine putere, afinitate, dragoste și responsabilitate. Toate acestea trebuie să le generăm noi înșine, nu în ultimul rând pentru că este un lucru benefic pentru noi. Întrebarea importantă la care dorim să răspundem acum este: știm că bunătatea aduce mulțumire în urma experienței practice sau această cunoaștere este înnăscută? Venim pe lume având în noi o „lege morală", așa cum considera Kant? Oricum, cei mai mulți dintre noi pot spune dacă o acțiune este bună sau rea. Este clar că, în acest sens, ne bazăm pe intuiție. Ce este, totuși, „morala intuitivă"?

Boston

Bărbatul de pe pod
Este moralitatea înnăscută?

Să ne imaginăm următoarea scenă: un vagon scăpat de sub control se îndreaptă spre cinci muncitori. Dumneavoastră, dragi cititori, stați la macaz și vedeți cum înaintează vagonul scăpat de sub control. Dacă deplasați maneta pentru acționarea macazului spre dreapta puteți salva viața celor cinci oameni în ultima clipă. Mai e o singură problemă: dacă vagonul o va lua spre dreapta, acesta va călca un muncitor de pe linie, doar unul singur. Ce veți face?

Stați! Înainte de a răspunde, mai avem o întrebare. Avem din nou de-a face cu un vagon scăpat de sub control care se îndreaptă spre cinci muncitori. De data aceasta, nu vă aflați la macaz, ci pe podul de deasupra căii ferate. Căutați un obiect pe care să-l aruncați pe șine ca să opriți vagonul. Vedeți un bărbat corpolent, care stă lângă dumneavoastră, pe pod. Parapetul nu este înalt. Singurul lucru pe care ar trebui să-l faceți este să-l împingeți peste pod pe bărbat. Corpul său greu ar putea opri vagonul, iar muncitorii ar fi salvați. Ați face acest lucru?

Peste 300 000 de oameni au fost rugați să răspundă la cele două întrebări de către psihologul Marc Hauser de la Universitatea Harvard din Boston. El a postat testul pe internet (http://moral.wjh.harvard.edu) și i-a lăsat pe oameni să decidă ce ar face în cazul vagonului scăpat de sub control. Dar Hauser nu a pus întrebările doar pe internet: a făcut sondaje în SUA și în China, întrebându-i și pe nomazi. Printre subiecți s-au numărat copii, adulți, atei, credincioși, femei și bărbați, muncitori și

profesori universitari. Surprinzător a fost faptul că răspunsurile au fost aproape mereu aceleași, indiferent de religie, vârstă, sex, educație și origine.

Care au fost răspunsurile? Întrebarea 1: aproape toți cei intervievați au răspuns că ar schimba macazul, acceptând să moară un om pentru a salva viața altor cinci. Întrebarea 2: doar una din șase persoane intervievate ar fi fost gata să îl arunce de pe pod pe bărbatul corpolent pentru a salva viața celor cinci muncitori. Marea majoritate a subiecților nu ar fi făcut acest gest.

Nu avem de-a face cu un rezultat ciudat? Indiferent dacă schimb macazul sau arunc bărbatul de pe pod, rezultatul este același! Un bărbat moare și alți cinci sunt salvați. În ceea ce privește bilanțul victimelor și al celor rămași în viață, nu există nici o diferență. Cu toate acestea, o diferență pare să existe. Nu este același lucru dacă provoc direct sau indirect moartea unui om. Din punct de vedere psihologic, este foarte important dacă sunt sau nu direct responsabil de moartea unui om. În primul caz am senzația că am comis o crimă, chiar dacă, astfel, salvez viața altor oameni. În cel de-al doilea caz, este ca și cum ar fi fost mâna destinului. Participarea directă și cea indirectă sunt, din punct de vedere emoțional, două lumi diferite. Chiar și codurile penale din aproape toate țările fac această diferență.

Din punct de vedere moral, acțiunea propriu-zisă este cu totul altceva decât un ordin sau o dispoziție. Soldații care au lansat bombele asupra orașelor Hiroshima și Nagasaki au avut mari traume emoționale, în timp ce superiorii lor, care au luat hotărârea, inclusiv președintele Truman, nu au asemenea probleme.

Facem diferența între răul provocat intenționat și cel provocat neintenționat, precum și între participarea directă și cea indirectă. Cei mai mulți dintre oameni consideră că răul provocat prin contact fizic este mai reprobabil decât cel provocat în absența acestuia. Este mai ușor să apeși pe un buton pentru a ucide pe cineva decât să-i înfigi cuiva cuțitul în piept. Cu cât o faptă brutală este mai abstractă, cu atât ea pare a fi mai ușor de comis.

Să ne aducem aminte de faptul că morala noastră își are originea în comportamentul social al primatelor. Aici nu există

acțiuni abstracte, ci numai diferența între acțiune și lipsa acesteia. Când o persoană nu execută o anumită acțiune, nu avem de unde ști dacă a făcut-o intenționat sau nu. De aceea ezităm să emitem o judecată morală în această situație. Acțiunea deliberată, dimpotrivă, pare lipsită de echivoc.

Pentru Marc Hauser aceste lucruri înseamnă mult mai mult. Dacă majoritatea oamenilor emit aceleași judecăți morale într-o situație dată și se comportă într-un mod asemănător, aceasta nu înseamnă că fiecare dintre noi posedă un temei moral comun, ce transcende culturile? Nu avem același set de reguli? Nu avem cu toții, într-un fel sau altul, aceleași principii, cum ar fi: „Fii cinstit!", „Să nu faci rău!" sau „Să nu fii agresiv!"? Hauser este convins că, în fiecare dintre noi, există reguli morale. Deoarece oamenii nu sunt conștienți de aceste reguli, ele nu sunt transmise mai departe prin educație. Ele există în genele noastre și sunt internalizate în primul an de viață. Hauser presupune că dobândim simțul moral așa cum dobândim limbajul. Așa cum a arătat Noam Chomski, în creier există o gramatică universală, pe baza căreia copiii învață limba maternă, în funcție de mediul lingvistic în care se găsesc. Nu învățăm prima limbă, ci mai degrabă ea crește în același mod în care ne cresc brațele. Conform lui Hauser, lucrurile se petrec într-un mod asemănător în cazul moralei. Și aici ar exista un fel de gramatică generativă profundă, ce ne ajută să ne însușim structura mediului în care ne aflăm. Astfel, fiecare om se naște cu un simț al binelui și al răului, cu un „instinct moral". Nu doar religiile și sistemele juridice, nu doar părinții și profesorii îi transmit copilului regulile de bună purtare, el vine pe lume cu un simț înnăscut al moralei. Tocmai de aceea putem spune, fără a sta prea mult pe gânduri, dacă o acțiune este bună sau rea, și până și infractorii știu în sinea lor ce este bine și ce este rău din punct de vedere moral.

Hauser a avut dreptate? Testele psihologilor au găsit oare cheia moralei intuitive pe care filosofii nu o găsiseră prin intermediul principiilor și al imperativelor abstracte și pe care neuroștiința nu o văzuse cu scanerul RMN? Kant disprețuia sentimentele și viza un sistem moral care să funcționeze fără ele. După părerea sa, morala nu avea legătură cu sentimentele. Sentimentele nu

sunt partenerii, ci adversarii raționii și, în loc să o facă posibilă, ele tulbură capacitatea de a face judecăți morale. Teoria lui Hauser despre sentimentele morale este exact opusul teoriei lui Kant. Emoțiile nu sunt neapărat niște instincte interioare, ci duc și la sentimente nobile. Pentru a fi foarte sigur că există un simț moral în fiecare om normal și sănătos, el a apelat la ajutorul unui bun și vechi prieten. Împreună cu Antonio Damasio, a examinat pacienți care au suferit leziuni ale regiunii ventromediale de la nivelul lobului frontal, adică pacienți care au avut probleme asemănătoare cu cele ale lui Phineas Gage. Și acestora li s-au pus întrebările referitoare la exemplul vagonului scăpat de sub control. Rezultatul a fost cât se poate de clar. La fel ca oamenii sănătoși, pacienții cu leziuni pe creier ar fi schimbat macazul pentru a-i salva pe cei cinci muncitori feroviari, dar, spre deosebire de oamenii sănătoși, pacienții cu leziuni pe creier l-ar fi aruncat pe bărbatul corpolent de pe pod. Sociopații care aveau simptomul Phineas Gage erau dispuși să-l arunce pe bărbat de pe pod. Dacă alți oameni ar fi avut ezitări în virtutea instinctului moralei intuitive, sociopații nu au acest instinct. Ei apreciază situația bazându-se doar pe intelect.

Dacă ar fi să ne luăm după acest test, morala intuitivă este situată în lobul frontal. Aici s-ar afla, ascunsă în regiunea ventromedială, o gramatică universală a moralei pe care o avem din naștere. Dar înainte de a subscrie la această teorie, ar trebui să amintim câteva observații importante: întrebarea-test despre vagon și macaz e clară și lipsită de echivoc. Dimpotrivă, întrebarea referitoare la bărbatul de pe pod nu este astfel. Să ne mai punem o dată în situația de a fi nevoiți să împingem un om de pe un pod pentru a opri vagonul. Dacă bărbatul stă cu spatele la noi, ne este mai ușor să îl împingem. Dacă ne privește, ne este deja cu mult mai greu s-o facem. Figura lui ni se pare antipatică? Foarte bine, îl putem sacrifica. Și dacă bărbatul ni se pare simpatic și amabil, dacă ne zâmbește? Atunci nu îl vom împinge. Toate aceste lucruri nu contravin teoriei lui Hauser despre instinctul moral, dar îi adaugă noi grade de complexitate, deoarece sentimentele noastre de simpatie și antipatie au legătură cu morala noastră intuitivă.

Pentru exemplul cu macazul este valabil același lucru. Cinci din șase persoane întrebate au afirmat că ar fi de acord ca vagonul să treacă peste un muncitor pentru salvarea altor cinci. Până aici toate bune și frumoase. Ce se întâmplă însă dacă îl cunosc pe acel muncitor, dacă este un bun prieten de-al meu? Voi schimba și atunci macazul? Ce se întâmplă dacă pe linie se află mama mea, fratele meu, fiul meu sau fiica mea? Cine ar mai schimba atunci macazul? Cine ar mai face-o dacă ar avea de ales, pe de o parte, între cinci muncitori adulți, și un copil care se joacă, pe de alta? În alt exemplu, unii elevi ar fi în stare să își arunce de pe pod profesorul de mate ca să salveze viețile celor cinci muncitori.

În cel de-al doilea caz intervin și alte aspecte, care nu au nici o legătură cu instinctele. Îmi trece prin minte următoarea întrebare: Dacă îl vor împinge pe bărbatul corpolent, de unde știu că el va cădea pe șine? Iar dacă el cade pe șine, de unde știu că vagonul va fi oprit? Ce se întâmplă dacă vagonul nu se va opri? Dacă vagonul nu se va opri, atunci vor muri cei cinci muncitori și voi fi comis și o crimă. Cine mă va crede atunci când voi spune că am avut intenții bune? Toate aceste întrebări sunt importante pentru acțiunile mele: ele nu sunt rezultatul unei reflecții îndelungate, ci îmi vin în minte fulgerător. Ele au luat naștere pe baza experienței de viață și, din această cauză, sunt un fel de reflexe sociale și culturale.

Nu este foarte simplu să se facă distincția între predispozițiile genetice și cunoștințele acumulate în plan cultural, dat fiind că acestea se întrepătrund. Faptul că, în testul lui Hauser, subiecții din culturi diferite au răspuns la fel, demonstrează faptul că principiile morale sunt înnăscute. Este posibil ca atitudinea față de moralitate să fi cunoscut o dezvoltare asemănătoare în cadrul unor culturi diferite, deoarece morala s-a dovedit a fi benefică sau cel puțin aducătoare de satisfacții. Răspunsul corect la întrebarea: „Este vorba despre ceva înnăscut sau dobândit?" este: „Nu se poate face nici o diferență! Unii copii și tineri educați în epoca lui Hitler, nu au avut mai târziu nici un fel de scrupule să ucidă femei și copii, în calitate de ofițeri SS." Așa cum se întâmplă și în cazul învățării unei limbi, senzațiile

noastre morale nu sunt înnăscute în totalitatea lor. Nu suntem dotați din naștere cu anumite valori, ci dispunem doar de un ghid ce conține informațiile pe care le putem asimila și de un set de condiții necesare organizării lor.

Din modul diferit în care oamenii fac uz de capacitatea de a fi morali derivă și atitudinile diferite față de principiile morale. În ceea ce privește dreptul de proprietate, morala sexuală, preceptele religioase și strategiile de abordare a agresivității, lucrurile sunt atât de diferite, încât este greu de spus ce anume este tipic „uman". În societatea noastră există mai multe nuanțe. Există o morală a vieții de zi cu zi, o morală a convingerii, o morală a responsabilității, o morală de clasă, o morală a contractelor, o morală minimă și una maximă, o morală inițială, o morală a controlului, o morală feminină și una masculină, o morală a firmei și una a managerilor, o morală a feministelor, o morală a teologilor. Ori de câte ori o societate recunoaște o nouă problemă, apare imediat un nou tip de morală, care să se ocupe de aceasta. Oricum, orice nouă morală are la bază valorile tradiționale: ea face apel la conștiință și la responsabilitate, cere egalitate și democrație, fără să uite de dragostea fraternă dintre oameni.

Oamenii cu o gândire morală fac distincția clară între regulile pe care le respectă și comportamentele pe care le consideră reprobabile. De peste două mii de ani, filosofii s-au străduit să descopere dovezi incontestabile asupra modului în care au fost fundamentate aceste criterii ale moralității. Rezultatul ne pune pe gânduri: pe de-o parte, sub influența filosofiei, a luat naștere statul modern de drept și constituțional; pe de altă parte (cel puțin în Germania), această instituție a fost atât de fragilă, încât a dus la național-socialism, fără să fi provocat vreo revoltă morală de proporții. Se pare că progresul moral se datorează mai puțin rațiunii decât sensibilizării populației asupra anumitor probleme. Motorul societății îl constituie afectul sau, cum a spus odată filosoful american Richard Rorty: „Progresul moral este o chestiune de simpatie din ce în ce mai mare și nu înseamnă să ne ridicăm de la sentimente spre rațiune. Nu înseamnă nici să trecem de la judecata unei instanțe locale, posibil corupte și

inferioare, la judecata unei curți mai înalte, ce administrează o lege transculturală, incoruptibilă și anistorică."

După șapte capitole în care ne-am ocupat de morală, concluzia ar trebui să fie următoarea: omul este un animal înzestrat cu capacitatea înnăscută de a fi moral, dar în ce măsură este greu de spus. Creierul primatelor oferă posibilitatea de a ne pune în locul altcuiva și oferă recompense (neurochimice) pentru fapte „bune". Comportamentul etic este un altruism mai complex și constă atât din sentimente, cât și din judecăți morale. Nu există o „lege morală" în om, care îl obligă să fie bun, așa cum arăta Kant. Comportamentul moral a luat naștere deoarece recompensează atât individul, cât și grupul din care face parte. Comportamentul moral ține în mare măsură de concepția despre sine, care pe de altă parte, depinde de educație.

Cu aceste instrumente la îndemână, ar trebui să fim gata de practică și să abordăm problemele morale concrete ale societății noastre. Există, după cum am văzut, *dreptul* perceput ca moral, de a ucide în anumite condiții, ca în exemplul bărbatului de pe pod. Există însă și *obligația* morală de a ucide?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Londra

Mătușa Bertha trebuie să trăiască
Avem dreptul să ucidem oameni?

Oh, mătușa mea Bertha! Toată viața a tiranizat familia cu firea ei nesuferită. Nu are copii, slavă Domnului, dar, în schimb, l-a terminat nervos pe fratele ei, adică pe tatăl meu. Nici pe vecini nu i-a scutit: de câteva decenii are loc un întreg circ, iscat de hotarul până la care ajunge bucata ei de teren și de câinele ei, care își face nevoile prin grădinile acestora. Vai, câinele ăla! O potaie mică și agresivă, pe care a asmuțit-o mereu asupra poștașului. Ei da, nesuferita mătușă Bertha.

Am uitat să menționez ceva: e bogată. Chiar putred de bogată. Albert, soțul ei, care a murit de mult, i-a lăsat o avere considerabilă. Și ea a plasat-o bine: imobiliare, titluri de valoare, acțiuni. Mătușa Bertha este milionară. Lucrul cel mai frumos în toată situația asta este că eu sunt moștenitorul ei. Din păcate, bătrâna Bertha e sănătoasă tun și are doar șaptezeci de ani. Nu bea, nu fumează și nici măcar nu mănâncă dulciuri. Mătușa Bertha nu are nici un viciu, în afară de bani. O să trăiască nouăzeci sau chiar o sută de ani. În momentul în care ea va avea o sută de ani, eu voi avea peste șaptezeci. Cine știe ce-o să fac eu atunci sau dacă voi mai avea nevoie de banii ei. Uneori îmi doresc ca Bertha să moară mâine sau mai bine, chiar astăzi.

Nu se pot găsi motive care să permită uciderea unui om îngrozitor, făcând astfel un bine? Poate că există vreo teorie plauzibilă pe baza căreia să fie cu putință moartea timpurie

a mătușii Bertha? Într-adevăr, îmi vine-n minte una: *utilitarismul* din filosofie.

Jeremy Bentham s-a născut în 1748, la Spitalfields, în apropiere de Londra. Provenea dintr-o familie înstărită, cu vederi politice conservatoare, și a urmat cursurile renumitei Westminster School, unde învățau vlăstarele celor mai bune familii din oraș. Și filosoful John Locke, arhitectul Christopher Wren și compozitorul Henri Purcell au urmat cursurile acelei școli. În 1760, la doisprezece ani, părinții îl înscriu pe Jeremy la Queen's College, de la Oxford, unde, la cincisprezece ani, își va lua deja licența în Drept. La douăzeci și patru de ani devine avocat și se stabilește la Londra, dar cariera sa evoluează cu totul altfel decât speraseră părinții săi. Bentham își exprimase profunda nemulțumire față de situația dreptului englez și a instanțelor engleze de la jumătatea secolului al XVIII-lea. În loc să profeseze avocatura, el dorea să reformeze dreptul, să îl facă mai rațional și mai democratic. El a avut o situație privilegiată, deoarece moștenirea, care i-a revenit în 1792, după moartea tatălui, i-a permis să ducă un trai lipsit de griji. În următorii patruzeci de ani s-a dedicat în întregime scrisului, așternând zilnic pe hârtie între zece și douăzeci de pagini. Pentru că mărunțișurile juridice îl plictiseau, l-a însărcinat pe un elev de-al său să-i organizeze propunerile pentru modificarea dreptului civil și să le dea forma respectabilă a unui cod de legi. Bentham a fost în egală măsură un om remarcabil și simpatic. În momentul în care francezii au retras, în urma Revoluției, vechile privilegii ale clerului și aristocrației, el a susținut că și societatea engleză ar trebui să devină mai liberală și mai tolerantă. A conceput reforme sociale, a susținut ideea de libertate a cuvântului, a realizat un proiect pentru condiții mai umane de detenție și a sprijinit mișcarea feministă la începuturile ei.

Ideea de la care a pornit era în același timp simplă și convingătoare: fericirea este un lucru bun, iar suferința este un lucru rău. Dacă acest fapt este adevărat, atunci filosofia și statul trebuie să țină cont de el. Scopul societății ar trebui să fie acela de a reduce cât mai mult suferința și de a asigura fericirea tuturor sau, dacă nu, măcar a majorității. Cu cât o anumită

măsură atrage după sine mai multă fericire, cu atât ea este mai utilă și mai bună. Bentham a numit acest principiu de bază *utilitarism*. În 1832, când moare la o vârstă înaintată, el este un om care se bucură de faimă. Deși se considera liberal, revoluționarii francezi și, mai târziu, comuniștii din Franța au fost încântați de filosofia lui. În SUA, mai precis în trei state, adică New York, Carolina de Sud și Louisiana, a fost adoptat codul de legi la care începuse să lucreze Bentham.

Principiul conform căruia fericirea este un lucru bun și suferința este un lucru rău pare a fi foarte convingător. De ce nu se poate aplica și în cazul mătușii Bertha? Un lucru este sigur: mătușa mea nu aduce nimănui fericire. Ea provoacă doar suferință, de exemplu, vecinilor și bietului poștaș. Banii pe care îi are la bancă nu fac nimic bun, dar acesta este un lucru care se poate schimba, desigur. Dacă aș avea atâția bani, aș face mult bine și nu numai mie! De exemplu, o cunoștință de-a mea este medic și conduce un spital pentru copiii bolnavi de leucemie. O prietenă de-a mea este angajată într-un proiect destinat copiilor străzii din Brazilia. Dacă aș avea banii mătușii Bertha, i-aș putea da fiecăruia peste un milion de euro, care ar aduce atâta fericire. Mă gândesc la copiii din spital care s-ar bucura de cea mai bună îngrijire și văd zâmbetul fericit al copiilor brazilieni pe care, cu acești bani, i-aș putea trimite la școală.

Tot ceea ce trebuie făcut pentru ca acest vis să se transforme în realitate este... nu, nu doar că îmi este permis, ci *trebuie* s-o ucid pe mătușa Bertha! Dacă Bentham are dreptate, este chiar de datoria mea să-i vin de hac bătrânei. Singurul lucru la care trebuie să mă gândesc este să o trimit pe mătușică pe lumea cealaltă printr-o metodă cât mai blândă: fără dureri și fără să-și dea seama ce se întâmplă. Cunoștința mea, care este medic, va găsi cu siguranță o metodă s-o adoarmă pe mătușă-mea. Cine știe, poate că astfel o să fie scutită de o moarte mai groaznică și mai dureroasă. Nimeni nu o să verse nici măcar o lacrimă după ce ea nu va mai fi, și trebuie să spun că m-am exprimat elegant. Cine nu s-ar bucura din toată inima în momentul în care vrăjitoarea nesuferită ar pleca din lumea asta? Vecinii ar avea, în sfârșit, liniște și o grădină curată, iar poștașul ar putea să

spere că în casa aceea se vor muta oameni mai amabili. Cunoștința mea, medicul, ar trebui să o descopere întâmplător și să-i completeze certificatul de deces, astfel încât totul să pară cât se poate de firesc și nimeni să nu demareze o anchetă. Lucrurile nu sunt cât se poate de clare? În cazul acesta, nu am obligația morală de-a ucide un om?

Să parcurgem argumentația încă o dată, cu atenție. Dacă o ucid pe mătușa Bertha pentru a-i ajuta pe copiii nevoiași, fără îndoială că restabilesc echilibrul între fericire și suferință, în cazul tuturor celor implicați, ceea ce înseamnă că un rezultat benefic pentru comunitate scuză răul făcut unei singure persoane. Până aici, totul este clar. Ce-ar spune însă Bentham dacă aș comite o crimă cu ajutorul lui? În mod ciudat, nu a scris nici un cuvânt despre această consecință evidentă a filosofiei sale. Din câte știu eu, nu a otrăvit nici o mătușă pe care ar fi urmat să o moștenească (conform datelor existente până acum), dar nici nu a avut nevoie. Și nici nu a incitat în scrierile sale la uciderea tiranilor, a marilor latifundiari lipsiți de omenie și a altor exploatatori. Era un spirit liberal chiar și în alegerea propriilor mijloace.

Dar acest lucru nu m-a mulțumit. M-am gândit ce anume l-a împiedicat pe Bentham să ajungă la concluzia simplă că echilibrul dintre suferință și fericire poate justifica și o crimă, idee perfect coerentă cu gândirea sa.

Cred că trebuie să fi avut doisprezece ani în momentul în care părinții mi-au povestit pentru prima dată despre lagărele de concentrare naziste și despre milioanele de oameni care au fost uciși acolo. Încă de atunci m-am întrebat de ce atât de puțini oameni au crezut că era de datoria lor să-l ucidă pe Hitler pentru a pune capăt acelei cumplite suferințe. Dacă avem în vedere argumentele lui Bentham, cazul este clar ca lumina zilei: un tiran care controlează lagăre de exterminare sau care tulbură pacea mondială poate să fie ucis, deoarece nefericirea care îi apasă pe oameni cântărește mai greu decât nefericirea agresorului, care urmează să moară.

Această argumentare nu este valabilă și în cazul mătușii Bertha? Fericirea pe care o provoacă moartea ei este mult mai

mare decât suferința prin care urma să treacă. Confruntat cu o astfel de situație, Jeremy Bentham s-ar fi mulțumit, probabil, să zâmbească și m-ar întreba dacă m-am gândit ce s-ar întâmpla în societate dacă exemplul meu cu mătușa Bertha ar stabili un precedent. Milioane de oameni – mătuși bogate, persoane cu diformități, politicieni, oameni de afaceri, deținuți sau persoane cu handicap psihic fără familie – ar trebui să se gândească la faptul că ar putea fi uciși oricând, în somn. Ce panică ar stârni acest lucru în societate! Câtă neliniște și cât haos!

Bine, poate aș avea noroc și uciderea mătușii Bertha nu ar atrage atenția nimănui. Dacă, însă, consider că fapta mea este îndreptățită, atunci totul ar trebui să fie, *în principiu*, în ordine, iar dacă totul este în ordine, atunci oricine ar putea să-mi urmeze exemplul. Și cine știe dacă, într-o zi, nu s-ar întoarce totul împotriva mea, dacă nepoții mei nu ar gândi la fel despre mine cum gândesc eu despre mătușa Bertha. Nici eu nu aș mai putea fi sigur, în ceea ce privește propria mea viață. Pentru a putea aplica în mod corect principiul fericirii bune și al suferinței rele, este necesar, conform lui Bentham, să clarificăm mai întâi un aspect: este inadmisibil să se calculeze matematic raportul dintre suferință și bucurie, pentru a se lua pe urmă hotărâri de viață și de moarte asupra cuiva. Dacă s-ar face acest lucru, orice societate civilă s-ar nărui.

Dar sunt compatibile cele două principii de bază ale filosofiei lui Bentham? Pe de-o parte, gradul de fericire avut în vedere este cel care decide dacă s-a acționat bine. Pe de altă parte, Bentham face o excepție în ceea ce privește uciderea oamenilor, chiar dacă nu oferă un temei moral, convingător pentru această excepție. Motivul pentru care nu este permisă uciderea în masă a persoanelor care ni se par dezagreabile și, de altfel, nici torturarea acestora, este menținerea legii și ordinii fără să se aibă în vedere moralitatea individuală. Dimpotrivă, Immanuel Kant i-a conferit fiecărui om o valoare fundamentală, *demnitatea umană*. El ar fi fost îngrozit, dacă ar fi aflat de calculele legate de viața mătușii Bertha, și ar fi spus că viața unui om nu poate fi pusă în balanță cu viața altor oameni.

Calculul lui Bentham despre fericire și suferință și concepția lui Kant, conform căreia viața unui om este bunul cel mai de preț, se află în antiteză. Care dintre cele două viziuni este mai convingătoare? Mai este corectă opinia conform căreia Hitler ar fi trebuit ucis din motive morale, astfel încât să se evite suferința și răul? Mai este valabilă oare teoria lui Kant conform căreia demnitatea umană este o valoare inviolabilă? În cazuri inofensive, cum ar fi cel al mătușii Bertha, situația se prezintă altfel. Se poate spune că ea nu face un rău *direct*. Diferența dintre acțiunea directă și răul indirect nu este neglijabilă, așa cum am arătat în capitolul anterior, nici din punctul de vedere al victimei, nici al făptașului. Pentru Bentham, această diferență nu există, cel puțin nu din perspectiva făptașului. El ar face, cu siguranță, ambele lucruri, adică nu ar schimba doar macazul, ci l-ar împinge și pe bărbatul corpolent de pe pod, deoarece utilitarismul său interoghează doar utilitatea morală a unei acțiuni. După cum am văzut, din acest punct de vedere, între crima propriu-zisă și încuviințarea acesteia nu există nici o diferență. Chiar dacă ecuația lui Bentham este logică, omul nu este, evident, un animal care să se ghideze numai după logică. Există principii morale mai importante decât dreptatea, mai ales că utilitarismul trebuie să se confrunte cu faptul că fiecare interpretează ideea de dreptate conform propriilor standarde (sau sentimente). Oricum, oamenii dispun de intuiții la care nu se poate renunța ușor, sau care nu reușesc să fie incluse într-un sistem moral. Morala și dreptul nu se întemeiază pe intuiții, dar, pe de altă parte, ar fi inumane în absența acestora.

Mătușa Bertha trebuie să rămână în viață și nu este bine să apreciem valoarea vieții unui om în funcție de utilitatea ei. Ar mai trebui să răspundem la următoarea întrebare complicată: cum se poate aprecia în sens larg valoarea unei vieți? De unde provine această valoare? Și unde începe ea?

În uter

Naşterea demnităţii
Este avortul un act moral?

Să ne închipuim următoarea situaţie: mergeţi la spital pentru a vizita o prietenă. Treceţi prin hol şi urcaţi în lift. Pentru că nu vă mai amintiţi la ce etaj se află prietena dumneavoastră, apăsaţi greşit pe buton. Coborâţi din lift şi ajungeţi într-o secţie în care donatori voluntari sunt conectaţi cu tot felul de aparate la pacienţi care nu pot supravieţui fără ajutorul altcuiva. Nu prea vă daţi seama ce se întâmplă. După ce rămâneţi o vreme în sala de aşteptare, medicul vă cheamă şi vă anesteziază. Când vă reveniţi după anestezie, vă aflaţi pe un pat de spital. În patul alăturat se află un bărbat inconştient la care sunteţi conectat prin intermediul unor aparate complicate. Chemaţi medicul şi acesta vă spune că acel pacient este un celebru violonist, care are probleme cu rinichii şi care poate rămâne în viaţă numai dacă i se fac perfuzii cu sângele altei persoane care are aceeaşi grupă sangvină. În situaţia dată, dumneavoastră sunteţi singura persoană potrivită. Este vorba despre un spital de renume, iar personalul medical, care a crezut că v-aţi prezentat voluntar, regretă profund neînţelegerea. Vi se oferă, desigur, posibilitatea să fiţi decuplat de la aparate, numai că, în acest caz, violonistul va muri. Dacă, însă, aţi fi de acord să rămâneţi conectat timp de nouă luni la aparate, violonistul s-ar însănătoşi. Aţi putea fi apoi decuplat fără să i se pună viaţa în pericol. Ce-aţi face?

Veţi spune că este vorba despre o poveste de groază, despre un coşmar, şi nu despre o întâmplare ruptă din viaţă. Cine s-ar lăsa anesteziat aşa, pur şi simplu, în timpul unei vizite la spital?

Bineînțeles că aveți dreptate, dar în cazul dilemelor morale, ivite în laboratorul gândirii unui filosof sau a unui psiholog, nu este vorba despre detalii, ci despre un principiu. Scenariul de față, cu câteva modificări, îi aparține lui Judith Jarvis Thomson, profesoară de filosofie la renumitul Massachusetts Institute of Technology (MIT), care susține că este un gest cât se poate de frumos să vă petreceți nouă luni într-un pat de spital pentru a-l ajuta pe violonist, dar nu aveți nici un fel de obligație morală! Așa cum v-ați dat seama din titlul prezentului capitol, în exemplul dat nu este vorba despre vreun violonist fictiv, ci despre o situație de ordin general: fără să fi dorit, fără să vă fi planificat acest lucru și poate chiar prin forță ați devenit direct responsabil pentru o altă ființă umană. De cele mai multe ori se poate vorbi despre o astfel de situație nu atunci când suntem conectați la organismul unor violoniști bolnavi de rinichi, ci în cazul femeilor care se confruntă cu o sarcină neprevăzută.

Thomson arată că o femeie confruntată cu o sarcină nedorită se află într-o situație asemănătoare cu cea a persoanei conectate la organismul violonistului împotriva voinței sale. Așa cum dumneavoastră nu aveți obligația de a vă asuma răspunderea pentru viața violonistului, nici femeia nu este obligată să își asume răspunderea pentru embrionul care se dezvoltă în pântecele ei, fără ca ea să își dorească acest lucru. Thomson afirmă că dreptul femeii de a-și hotărî singură soarta cântărește mai greu decât responsabilitatea față de viața altei persoane, care apare împotriva voinței ei. Acest argument, care a devenit extrem de popular, a inspirat feminismul să adopte sloganul: „Trupul îmi aparține".

Chiar dacă suntem gata să subscriem la această afirmație, argumentarea lui Thomson pare discutabilă. Să ne imaginăm că un om înfometat vine la ușa locuinței noastre, bate cu ultimele puteri și cere de mâncare. Putem spune odată cu Thomson: e frumos din partea noastră să-i dăm ceva, dar nu avem nici un fel de obligație să ne asumăm răspunderea pentru omul înfometat, deoarece nu noi am creat situația existentă. Cu siguranță că nu toată lumea ar subscrie la această afirmație. În codul penal nu există – și este normal – nici un paragraf referitor la „refuzul

de a da ajutor". Faptul că nu am creat o anumită situație și nu dorim să ne confruntăm cu aceasta nu constituie o obiecție *de principiu* împotriva asumării anumitor obligații. Mai curând este vorba despre aprecierea situației de la caz la caz. Dilema violonistului duce într-un impas deoarece nu ilustrează un principiu cu adevărat convingător. Cel mai mare neajuns al exemplului constă într-o eroare crucială: violonistul este un adult, care dispune de toate capacitățile psihice și spirituale. Cum stau însă lucrurile când vine vorba despre embrion și despre făt? Și ei au, într-un sens comparabil, dreptul inviolabil și necondiționat la viață. Pentru a răspunde la această întrebare, să examinăm ideile susținute de trei filosofi prezentați până acum: „demnitatea umană" a lui Kant, „utilitarismul" lui Bentham și „simțul intuitiv al moralei", care îi aparține lui Hauser.

Să ne concentrăm mai întâi asupra lui Kant. În vasta sa operă se întâlnește o singură referire la embrion, mai exact în locul în care discută legea matrimonială. Kant arată că și embrionul este o ființă înzestrată cu toate virtuțile demnității umane. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, ar trebui să ne confruntăm cu problema de a indica momentul în care încep libertatea și demnitatea umană în uter. Această problemă este destul de spinoasă. După părerea lui Kant, natura nu are conștiință de sine și, așadar, nu are libertate. Cum și când intră omul în posesia libertății și demnității? Răspunsul lui Kant poate fi înțeles doar din perspectiva epocii sale: libertatea embrionului depinde de libertatea părinților, deoarece ei l-au conceput din proprie voință, în urma unei legături săvârșite prin consimțământul dat, căsătoria! Rodul acestei uniri liber consimțite este embrionul liber. Dacă privim totul din alt unghi, putem afirma în același timp: de libertate și de demnitate dispun doar acei embrioni care au fost concepuți în urma unui act liber consimțit, în urma unei legături oficializate prin căsătorie. Această definiție, care sugerează că embrionii concepuți în afara căsătoriei nu au demnitate, a constituit reacția lui Kant la o problemă larg răspândită în epoca sa. În 1780 consilierul ministerial Adrian von Lamezan din Mannheim oferă un premiu de o sută de ducați persoanei care va răspunde la următoarea întrebare: „Care sunt cele mai bune mijloace

pentru a se pune capăt pruncuciderilor?" Reacția a fost covârșitoare: au existat 400 de răspunsuri primite, ceea ce arată că avortul și pruncuciderea constituiau în secolul al XVIII-lea o practică obișnuită. De cele mai multe ori, era vorba despre legături între slujnice și stăpâni. Problema era presantă deoarece uciderea copiilor rezultați din legături nelegitime reprezenta un subiect tabu, dar cunoscut de toată lumea. Într-un alt fragment din *Metafizica moravurilor*, Kant arată oarecare înțelegere în cazul unor astfel de pruncucideri. Din cauză că nou-născutul rezultat în urma unei legături nelegitime nu este liber în toată puterea cuvântului, deoarece „s-a furișat în trupul mamei" (de parcă ar fi o marfă de contrabandă), Kant a pus pe același plan pruncuciderea cu anumite delicte minore, cum ar fi, de exemplu, duelul și a pledat pentru circumstanțe atenuante.

Este o problemă să venim astăzi cu argumentele lui Kant și aceasta nu doar pentru faptul că există embrioni nedoriți care apar în timpul căsătoriei și embrioni doriți, dar care au fost concepuți în afara căsătoriei. Problema este următoarea: deoarece Kant arată că demnitatea embrionului apare doar în cadrul căsătoriei, el nu condamnă uciderea copiilor concepuți în afara căsătoriei sau, la limită, nici uciderea adulților care s-au născut dintr-o legătură extraconjugală! Argumentele lui Kant referitoare la faptul că embrionul (rezultat în urma unei căsătorii) trebuie ocrotit în mod necondiționat sunt, din perspectiva pe care o avem astăzi, neîntemeiate.

Probabil că oricine discută azi despre avort și se referă la argumentarea lui Kant nu îi mai împărtășește opinia conform căreia trebuie făcută deosebirea între embrionii concepuți în cadrul căsătoriei și cei concepuți în afara ei. Dacă nu suntem de acord cu argumentarea lui Kant, atunci de ce ar trebui să dăm importanță demnității umane a embrionului (conceput în cadrul căsătoriei)? Argumentarea este, pur și simplu, învechită și ar trebui înțeleasă în contextul epocii sale.

Să ne concentrăm asupra celei de-a doua posibilități, utilitarismul. Ca adept al utilitarismului, îmi pun două întrebări. În primul rând, în ce măsură un embrion sau un făt este capabil să fie fericit și să sufere? În al doilea rând, ce cântărește mai greu,

fericirea și suferința copilului din trupul mamei sau fericirea și suferința mamei?

Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie ca, mai întâi, să ne punem de acord în ceea ce privește valoarea unui embrion. Nici un adept al utilitarismului nu împărtășește viziunea lui Kant conform căreia valoarea vieții embrionului depinde de căsătoria liber consimțită a părinților săi. În acest caz, mai este embrionul o persoană care are nevoie de ocrotire necondiționată? Răspunsul este nu. Embrionul este o ființă umană, având-se în vedere faptul că el aparține speciei *Homo sapiens*. El nu este, însă, un om din punct de vedere moral, adică nu este *o persoană*. Ce sunt persoanele și ce anume le caracterizează? Reprezentarea noțiunii de persoană nu provine de la Bentham. Pentru el, acțiunea cea mai indicată din punct de vedere moral este cea care aduce cea mai mare fericire unui număr cât mai mare de oameni, dar aici nu este vorba despre persoane. Adepții săi au descoperit două puncte slabe și au încercat să le înlăture. S-a început cu întrebarea: „Ce trebuie să înțeleg, de fapt, prin fericire?" Pentru Bentham, fericirea era plăcerea în sens larg. Cel mai cunoscut dintre elevii săi, filosoful și politicianul liberal John Stuart Mill, nu era deloc mulțumit cu această abordare. El dorea să înlăture suspiciunea conform căreia viziunea utilitaristă asupra fericirii ar fi obtuză și lipsită de spirit. De aceea el acordă o valoare mai mare plăcerilor spirituale decât celor trupești: „Mai bine un Socrate nefericit decât un idiot mulțumit." Dacă fericirea spirituală este mai de preț decât plăcerea trupească, atunci un adult cu o înaltă înzestrare spirituală este mai valoros decât un nou-născut sau decât un cal. Prin urmare, doar un om complex ar fi o „persoană". Generația ulterioară de utilitariști a inclus acest concept în sistemul său. Ei nu au luat în calcul doar dorințele elementare ale diferitelor ființe, ci au valorizat în cel mai înalt grad dorințele *umane*, astfel încât ele trebuiau avute în vedere *neapărat*. Această direcție se numește *utilitarism preferențial*. Aproape toți adepții lui Bentham din epoca modernă se revendică de la acest tip de utilitarism, care ține cont de preferințele (dorințe, intenții) superioare, și astfel nimeni nu are voie

să ucidă o persoană (nici măcar pe mătușa Bertha), cel puțin nu atâta vreme cât aceasta își exprimă dorința de a rămâne în viață.

Embrionii nu au, însă, intenții și dorințe complexe. Probabil că au instinctul de a-și dori să rămână în viață, dar acest lucru nu îi deosebește de salamandre. Pentru adepții utilitarismului preferențial, nu există nici un principiu care să interzică, indiferent de situație, uciderea unui embrion sau a unui făt. Sigur că, începând de la un anumit stadiu al evoluției, fătul dispune de conștiință, dar ceva asemănător au și porcii și vitele pe care le sacrificăm pentru hrană. Din câte știm, fătul nu are o conștiință de sine care să implice intenții și dorințe complexe. De aici ar rezulta următorul principiu: un făt poate fi ucis, teoretic, în orice stadiu al evoluției sale, dacă acest lucru diminuează suferința mamei sau o face fericită.

Cam atât despre utilitarism. Fără îndoială că argumentarea este mai clară decât ideea lui Kant, conform căreia demnitatea umană a fătului era condiționată de faptul de a fi fost conceput în cadrul căsătoriei. Bineînțeles că și această abordare are limitele ei.

S-ar putea obiecta că, din punct de vedere intelectual, embrionul este doar la nivelul unei salamandre, dar în el se află potențialul unui Albert Einstein. Dacă nu ar fi fost avortat, el ar fi devenit într-o bună zi un om cu dorințe și intenții. În această situație, nu este el o persoană *potențială*? Ba da, numai că argumentul nu este atât de convingător precum pare la prima vedere, potențialitatea nu reprezintă, în general, un criteriu moral decisiv. Cel ce ține la potențialul vieții umane trebuie să condamne și masturbarea și contracepția, așa cum o face Biserica Catolică (chiar dacă de numai o sută patruzeci de ani). Diferența devine și mai clară cu ajutorul unui exemplu: pentru dumneavoastră este același lucru dacă puneți în apă clocotită un pui viu sau un ou? Potențialitatea nu spune încă nimic despre experiența fericirii sau a durerii și nici nu generează vreo stare a conștiinței, astfel încât nu reprezintă un criteriu pentru morală.

Există, însă, și alte obiecții. Un mare neajuns al utilitarismului este cel legat de evaluarea impactului. Pentru a stabili un echilibru rezonabil între fericire și suferință, trebuie să am o *imagine*

de ansamblu a deciziilor mele și să le calculez impactul, ceea ce nu este chiar atât de simplu. Chiar și în cazul unor probleme simple care țin de viața mea privată, se întâmplă adesea să-mi vină greu să spun ce este mai bine (pentru mine): să mă duc diseară la aniversarea unui prieten sau la seara de lectură a scriitorului meu preferat? De unde să știu ce anume mă va face fericit până la urmă? Cu mult mai greu este să avem o imagine de ansamblu asupra situațiilor complicate din punct de vedere moral și a consecințelor acestora! Cine știe dacă o femeie care are de gând să avorteze nu va regreta acest pas? Poate că trauma psihică va fi mai mare decât și-a imaginat la început. Ce părere va avea partenerul acelei femei? Poate că acest pas va avea efecte mai grave asupra relației de cuplu decât s-a crezut la început. Un adept al utilitarismului va spune că acest lucru înseamnă să-ți asumi riscuri în viață, deși nu constituie un argument pentru interzicerea avortului.

Cu toate acestea, cea mai importantă obiecție împotriva argumentării utilitariste este, de departe, următoarea: dacă este corect că unui făt nu i se poate acorda ocrotire absolută pentru că nu are intenții și dorințe complexe și, prin urmare, nu este o persoană, atunci nu același lucru este valabil și pentru un nou-născut? Un copil devine o persoană liberă și cu conștiință de sine abia între doi și trei ani. În acest sens, utilitarismul preferențial nu aruncă apa din albie cu copil cu tot, îngăduind, pe lângă avort, și uciderea copiilor până la trei ani?

Această obiecție este foarte importantă. Există, într-adevăr, adepți ai utilitarismului preferențial pentru care valoarea necondiționată a vieții unui copil intră în discuție abia după ce acesta a împlinit doi ani. Bineînțeles că ei nu afirmă că, până la acea vârstă copiii ar trebui uciși chiar în lipsa unor motive convingătoare. Această stare de lucruri nu depinde de valoarea în sine a unei persoane, ci de implicațiile sociale. Copiii reprezintă aproape întotdeauna o mare valoare pentru părinți și pentru membrii familiei din care fac parte. Chiar și copiii care nu se află într-o astfel de situație, de exemplu cei din orfelinate, au dreptul să fie *ocrotiți* de societate. Unui adept al utilitarismului preferențial nu îi este ușor să spună de ce acești copii ar trebui să se

bucure de mai multă ocrotire decât animalele. În ambele cazuri, se poate afirma că o societate care tratează cu iresponsabilitate ființele din jur, în loc să aibă grijă de ele, *începe să se abrutizeze*. Această afirmație nu constituie, însă, un argument în favoarea dreptului la viață al copiilor mici, și aici se găsește punctul slab al utilitarismului preferențial.

Să abordăm acum cea de-a treia direcție, și anume viziunea lui Hauser conform căreia în fiecare om normal există un simț al moralei, adică o morală „intuitivă".

După cum am văzut, utilitariștii au o poziție clară în privința avortului. Această poziție duce însă la consecințe pe care mulți le-ar considera discutabile, cum ar fi lipsa ocrotirii necondiționate a vieții copiilor mici. Atunci când filosofii moralei aud cuvântul „intuiție", simt cum îi cuprind fiorii. Atât kantienii, cât și utilitariștii susțin că nu ne putem baza pe sentimente, care diferă de la om la om, depind de mediu și variază de la o cultură la alta. La polul opus se află filosofia occidentală, care își propune o întemeiere rațională și universală a argumentelor sale.

Respingerea categorică a sentimentelor în filosofia moralei reprezintă o moștenire a conflictului dintre filosofie și Biserică. Pentru a se elibera de sub tutela religiei, majoritatea filosofilor au urmărit argumente raționale, în care sentimentele să nu aibă, pe cât posibil, nici un amestec, și au definit omul pornind de la intelect și de la rațiune. După cum am văzut în prima parte, această imagine despre om este falsă. Trupul și spiritul nu se pot separa, așa cum nu se poate separa subconștientul de conștient. Având în vedere că morala are legătură cu sentimentele, nu putem renunța pur și simplu la acestea. Bineînțeles că sentimentele nu reprezintă un criteriu exclusiv al moralei. Cu toate acestea, o morală care nu ține cont de intuiție, așadar de baza biologică a sentimentului nostru moral, este cu siguranță mai puțin de dorit decât una care nu înglobează intuiția.

Este, într-adevăr, o bună idee să nu se țină seama de sentimente, așa cum se întâmplă în cazul răspunsului dat de utilitariști la chestiunea legată de copiii mici, pentru că ele nu se încadrează într-un model explicativ? Mai mult, este bine să punem *simțul*

dreptății pe cea mai înaltă treaptă, așa cum face utilitarismul? Este acest lucru conform cu natura noastră?

Dacă o femeie se găsește în fața unei case în flăcări, în care se află bebelușul ei și câinele ei ciobănesc, ea ar trebui oare – împotriva oricărui instinct și sentiment de dragoste – să salveze câinele dintr-un sentiment al dreptății și pentru că acesta are, probabil, preferințe mai bine conturate?

Dacă avem în vedere stabilirea unor reguli de comportament care să nu fie absurde, nu putem ignora intuiția. Acest lucru este valabil și pentru filosofia moralei, care se caracterizează prin rațiune și luciditate. Ea nu poate exista în absența valorilor, care nu sunt concepute de rațiune, ci sunt un rezultat al sentimentelor. Dacă declar, asemenea utilitariștilor, că binele comun constituie o valoare importantă, acest lucru este ușor de înțeles. Dar aici nu este vorba despre o presupunere logică, ci despre o valoare. Acest lucru este evident când cineva se declară egoist și susține că binele comun nu îl interesează câtuși de puțin. Nu pot explica logic interesul pe care îl am față de alți oameni, iar dorința mea de a face bine este și rămâne o decizie personală, legată de valori. Baza ultimă pentru orice regulă morală este dorința și voința, nu știința sau cunoașterea!

În prezent, numeroși filosofi resping ideea unui simț intuitiv al moralei, întrucât această abordare pare a fi profund religioasă. Când Biserica Catolică îi consideră pe toți membrii speciei *Homo sapiens* ca fiind ocrotiți în chip universal și necondiționat, din momentul contopirii spermatozoidului cu ovulul, ea nu invocă argumente raționale, ci un factor emoțional pe care îl simțim, și anume voința lui Dumnezeu. În mod ciudat, această voință este supusă schimbării. Faptul că embrionii au suflet din momentul conceperii a fost stabilit printr-un decret al papei Pius al IX-lea din 1869, deși până atunci, prezența sufletului era semnalată de primele mișcări ale fătului. Această perspectivă este mult mai rezonabilă ca senzație intuitivă, deoarece viața pe care o simțim are altă semnificație intuitivă decât viața definită doar din punct de vedere biologic, ce se întâmplă adesea să fie imperceptibilă. Chiar și în prezent, numeroase femei însărcinate nu își dau seama de acest lucru într-un stadiu incipient. Decretul papei

Pius a fost o reacție la noile descoperiri medicale ale vremii sale. În anii 1860 apăruse posibilitatea diagnosticării sarcinii chiar de la început. Nestânjenit de nimic, dar și într-un chip imprudent, papa a extins sfera de influență a Bisericii asupra a tot ceea ce înseamnă rodul trupului matern.

Încă de la început, religia a însemnat transpunerea intuiției în imagini și porunci. În sens larg, ea reprezintă o reglementare a ordinii sociale. Dar dogma religioasă potrivit căreia sufletul intră în trup chiar în momentul concepției este contraintuitivă și nu contribuie cu nimic la ordinea socială. Sensul perceput al vieții omenești timpurii depinde într-o mai mare măsură de importanța pe care i-o atribuie mama și într-o mai mică măsură de valoarea conferită de tată și de ceilalți membri ai familiei. Cu cât fătul se dezvoltă mai mult, cu atât mai puternică devine legătura dintre mamă și copil. Un alt moment important îl reprezintă nașterea. Pentru făt, ea reprezintă trecerea într-o altă dimensiune. El este, pentru prima dată, independent din punct de vedere biologic, mediul său este complet schimbat, iar în creierul său are loc o revoluție. De asemenea, pentru mamă, tată, dar și pentru alte rude, cum ar fi frații sau bunicii, apare o nouă dimensiune a simțurilor atunci când văd, aud și îmbrățișează copilul. Oricât de strânsă ar fi legătura dintre făt și mamă în perioada intrauterină, puține mame pot afirma că legătura a avut *aceeași* dimensiune și după naștere. Sensibilitatea noastră morală ține în mare măsură de experiența noastră senzorială și de fantezia alimentată de sentimentele noastre. Religiile păstrează acest sentiment al „moralei intuitive" cu un grad mai mare sau mai mic de succes.

Intuiția aduce corecții utilitarismului în două privințe. Este de la sine înțeles faptul că avortul implică probleme cu atât mai mari cu cât are loc mai târziu. Din acest punct de vedere, limita celor trei luni de sarcină până la care avortul este legal în Germania este logică. Chiar dacă modificările survenite în momentul în care fătul trece din a nouăzeci și una în cea de-a nouăzeci și doua zi de viață nu înseamnă trecerea într-o altă dimensiune, se afirmă, în general, că, după trei luni, se trece de acea limită în care se poate vorbi despre „stare vegetativă",

adică despre o viață în lipsa conștiinței. În al doilea rând, perspectiva intuitivă conferă nou-născutului și copilului mic dreptul necondiționat la viață deoarece viața lor are pentru noi, în mod intuitiv, valoarea vieții unui om. Faptul că există oameni care nu dispun de această intuiție, lipsindu-le capacitatea emoțională necesară, nu schimbă cu nimic situația. Această problemă se întâlnește în orice sistem moral. După cum am arătat, binele comun nu este la fel de important pentru toți. Cu toate acestea, utilitariștii pornesc de la premisa că avem aceste sentimente intuitive. Instinctele biologice tind să fie mai de încredere decât instinctele sociale derivate din ele.

Dreptul la viață, valoarea acesteia și demnitatea umană nu încep în momentul procreării. De aceea, nu există nici un motiv pentru care să se interzică avortul până în luna a treia. În ceea ce privește fătul care a trecut de trei luni, situația devine problematică. De la o lună la alta, evoluția fătului transformă întreruperea sarcinii într-o chestiune legată de morală. Excepțiile nu fac decât să confirme regula. Părinții care află că există un risc foarte mare ca bebelușul lor să aibă un handicap sever de natură fizică sau psihică și nu se simt pregătiți să-l crească se pot hotărî pentru avort. Ecuația utilitaristă în care sunt puse în balanță dorințele, intențiile și potențialele suferințe ale părinților cu cele ale fătului este crudă, dar fără alternativă. Și mai greu este să se ia hotărârea după naștere, când un copil este în comă sau nu poate trăi decât asistat de aparate, cum ar fi nou-născuții cu afecțiuni cardiace grave. Într-o asemenea situație, ce altă soluție s-ar putea găsi decât aceea ca părinții să-și evalueze sentimentele, simțul moral, precum și dorințele și intențiile, dacă se poate, printr-o atentă consiliere? Astfel de probleme nu mai au de mult legătură cu avortul. Ele au tangență cu un cu totul alt domeniu și ne fac să ne gândim în ce condiții este moral să lăsăm un om să moară sau chiar.să-i curmăm viața la dorința sa.

Berlin

Momentul final
Ar trebui permisă eutanasia?

„Warnemünde este un ținut plin de veselie, cu mare înspumată și aer curat. Cu ani în urmă, Marie-Luise Nicht venise aici cu fiul ei, pe țărmul Mării Baltice. În curând, avea să îl ducă din nou acolo. El nu și-ar fi dorit să fie îngropat sub țărâna grea din cimitir.

Pe dulapul din bucătărie se află un pliant despre înmormântările în mare. Marie-Luise îl ia în mână din când în când. Tot ce se petrece îi pare încă ireal pentru că fiul ei este alături, în cea mai mare și mai frumoasă dintre cele două camere. Respiră, îi bate inima, are trupul cald. Uneori deschide ochii. Un mort arată altfel.

«Alexander, așa cum era el pe vremuri, a murit în urmă cu patru ani», spune doamna Nicht. «S-a născut un alt om.» Din punct de vedere medical, este vorba despre un om ieșit din propriul sine, lipsit de senzații și cu care nu se poate comunica în nici un fel... și fără nici o șansă ca această situație să se schimbe vreodată. Dar pentru doamna Nicht, este vorba despre copilul ei, care are nevoie de ea.

La început își mai încleștа pumnul în buzunar și apoi îl lovea, spunându-i: «Întoarce-te! Nu poți să mă lași aici, singură». Dar vremurile acelea au trecut.

«Acum băiatul nu mai dă impresia că suferă. Musculatura i s-a topit, nu transpiră, pare să se simtă bine. Mama lui s-a obișnuit de mult cu faptul că din gura deschisă i se prelinge uneori un firicel de salivă. Poate să-i vorbească, poate să-l maseze,

poate să-l mângâie. Îl poate așeza în scaunul cu rotile și poate ieși cu el la plimbare, dacă vremea e frumoasă. Poate să-și imagineze cu ușurință cum va fi mai departe viața alături de el. Cu toate acestea, ea ar vrea ca lui să i se permită să moară, și aceasta deoarece Marie-Luise știe că Alexander nu și-ar dori să depindă toată viața de o sondă, care îi ajunge în stomac."

În toamna lui 2006, revista germană *Der Spiegel* publica un reportaj despre cazul lui Alexander Nicht și al mamei sale, Marie-Luise. În octombrie 2002, Alexander, elev în ultima clasă de liceu a fost lovit de o mașină. A fost transferat după aceea la secția de terapie intensivă, cu leziuni grave la cap. O mare parte a cortexului cerebral fusese distrusă. Timp de aproape patru ani, Alexander a trăit într-o stare vegetativă, incapabil să comunice cu cei din jur și fără nici o șansă de recuperare. Pentru doamna Nicht era clar că nu așa și-ar fi dorit fiul ei să trăiască, deși medicii din Berlin care îl tratau au insistat să îl mențină în viață artificial, cuplat la aparate, iar justiția a refuzat categoric să dea curs dorinței doamnei Nicht de a pune capăt vieții lui Alexander. Situația legală este mai complicată decât pare la prima vedere. Este adevărat că, în Germania, nici un medic nu are dreptul să prelungească artificial viața unui pacient împotriva dorinței acestuia, dar de unde să știe medicul care este dorința unui pacient în comă? În loc să aibă încredere în Marie-Luise, care afirmase că fiul ei nu și-ar dori să trăiască astfel, medicii l-au ținut în viață pe Alexander.

Când este vorba despre pacienți în comă, se vede cât de complicată este situația legală, precum și considerațiile etice privitoare la voința și la drepturile muribunzilor și al pacienților în stare ireversibilă de inconștiență. Cine are dreptul să își exprime părerea sau să hotărască în asemenea situații? Ce spațiu de manevră are medicul? Le este permis medicilor să hotărască sfârșitul pacienților în fază terminală, întrerupându-le tratamentul (*eutanasie pasivă*)? Au dreptul să administreze analgezice puternice știind că pacienții vor muri mai repede în urma acestui tratament (*eutanasie indirectă*)? Pot oare medicii, la solicitarea expresă a pacienților, să îi ajute, dacă doresc să își pună capăt vieții (*sinucidere asistată*)? Și în sfârșit, le este permis medicilor, conform dorinței explicite a pacienților, să le administreze un

medicament sau o injecție letală, pentru a le pune capăt vieții (*eutanasie activă*)?

Cel mai clar este reglementată în Germania *eutanasia activă*, care se pedepsește. Textul paragrafului 216 „Uciderea la cerere", din Codul Penal al Republicii Federale Germania este următorul: „Atunci când o persoană a ucis pe cineva la cererea expresă a acestuia, cel care a ucis va suporta o pedeapsă privativă de libertate cu durata între șase luni și cinci ani." În situația în care medicul decide să îi ia viața pacientului fără a dispune de acordul expres al acestuia, el poate fi condamnat pentru omor. Conform paragrafului 216, cetățeanul nu este protejat doar împotriva propriilor sale intenții, ci trebuie să împiedice și situația în care cineva omoară o persoană din motive strict personale și apoi declară în fața instanței că acea persoană și-a dorit să moară. Fără îndoială că o astfel de restricționare prin lege este logică. Întrebarea este dacă e logică *în orice situație*.

Chiar dacă normele juridice ale diferitelor țări europene diferă, în nici una dintre ele nu este permisă eutanasia. O autorizare indirectă există în Olanda și în Belgia, unde, cu toate că eutanasia a fost interzisă (în 2001 și 2002), există anumite condiții, care pot fi determinate cu exactitate, când „nu se pedepsește". În Olanda această prevedere legală a apărut ca urmare a faptului că, începând din 1969, numeroși medici olandezi au practicat pe ascuns eutanasia. Cea mai mare parte a populației s-a pronunțat împotriva acestei practici. Pentru a împiedica această situație cvasiilegală, guvernul a interzis practica, prevăzând în același timp anumite excepții, o paralelă juridică la reglementările germane în ceea ce privește avortul. Din 2001, un medic olandez poate să eutanasieze un pacient în cazul în care: 1) pacientul își exprimă în mod expres această dorință; 2) de față mai este și un al doilea medic, în calitate de consultant și martor la săvârșirea actului; 3) medicul aduce la cunoștința procuraturii actul săvârșit, astfel încât aceasta să poată verifica imediat cele întâmplate.

Principalul argument al celor care consideră că eutanasia nu trebuie să fie pedepsită prin lege este dreptul la autodeterminare potrivit căruia fiecare om aflat în deplinătatea facultăților mintale trebuie să aibă dreptul de a hotărî în ceea ce privește

viața, dar și moartea sa. Conform Constituției din Germania, „demnitatea omului" nu implică doar dreptul de a hotărî asupra vieții, ci și asupra morții. Interesant este faptul că atât adepții, cât și adversarii eutanasiei active au ajuns să îl citeze pe Kant. Adversarii fac apel la „inviolabilitatea" necondiționată a vieții umane deoarece, conform lui Kant, omul este scop în sine, adică nu trebuie „instrumentalizat" sau folosit ca mijloc în vederea unui scop anume. Dacă autorizăm pe cineva să ucidă, atunci înseamnă că cel ce urmează a fi ucis nu mai este stăpân pe propria sa persoană. Omul liber s-ar transforma astfel într-un simplu obiect aflat la dispoziția altcuiva. Asta ar însemna că omul este „instrumentalizat", după cum susține Albin Eser, profesor emerit de drept penal internațional la Institutul Max Planck din Freiburg. Dar această argumentare nu prea stă în picioare. Contează într-adevăr dacă hotărăsc în mod liber să mă sinucid sau dacă, aflat pe patul de spital, rog pe altcineva să îmi ia viața pentru că nu sunt în stare s-o fac singur? Nu sunt oare „instrumentalizat" într-o măsură mai mare când sunt ținut în viață împotriva voinței mele? Din câte se știe, la bătrânețe, Kant s-a temut că avea să fie măcinat de demență, afirmând că în asemenea condiții viața lui nu ar mai fi avut nici o valoare. Având în vedere că, pe vremea sa, nu existau formele moderne ale eutanasiei indirecte și pentru că întreruperea tratamentului unui bolnav de Alzheimer sau de demență nu duce imediat la moartea acestuia, Kant ar fi susținut eutanasia, cel puțin în cazul său.

Un argument încă și mai îndoielnic în favoarea eutanasiei îl dă statistica. DGHS[1], adică societatea care militează pentru dreptul la eutanasiere activă, efectuează sondaje anuale. Conform acestora, 80% dintre germani sunt în prezent de acord cu legalizarea eutanasiei active. Pentru cei de la DGHS, este un semnal cât se poate de clar. Politicienii trebuie să legifereze, în sfârșit, ceea ce își dorește populația. Există, însă, o problemă, atunci când statisticile ajung să fie considerate imperativ moral.

[1] Acronim pentru *Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben* (Societatea germană pentru o moarte în condiții umane) (n. tr.)

Cu câțiva ani în urmă, în Germania exista un puternic curent împotriva homosexualității. Era prin urmare corect ca homosexualii să suporte pedeapsa cu închisoarea, așa cum se întâmplase până în anii '60? Dacă imediat după 11 septembrie 2001 s-ar fi făcut un sondaj prin care să se răspundă la întrebarea dacă toți musulmanii practicanți ar trebui expulzați din Germania, s-ar fi găsit o majoritate care să răspundă afirmativ, cu toate că, în prezent, situația este cu totul alta. Sondajele oglindesc și o stare afectivă, rezultatele depinzând în mare măsură de întrebare. Cu patru ani în urmă, Fundația „Deutsche Hospiz", care este împotriva eutanasiei active, s-a adresat unui institut pentru sondarea opiniei publice. S-a insistat ca persoanelor intervievate să nu li se prezinte doar problema eutanasiei, ci să li se și explice care sunt căile și mijloacele medicinei *paliative*. Prin medicină paliativă (de la substantivul latinesc *pallium* – manta) se înțelege tratarea și îngrijirea bolnavilor în fază terminală sau ameliorarea simptomelor acestora, astfel încât să trăiască atât cât le-a mai rămas din viață fără suferință. Semnificativ este însă faptul că rezultatul acestui sondaj a fost cu totul altul decât acela al sondajului DGHS. După ce repondenților li s-a explicat ce înseamnă eutanasia și medicina paliativă, doar 35% s-au pronunțat pentru eutanasia activă, iar 56% s-au pronunțat pentru utilizarea pe scară largă a medicinei paliative în spitale. Un utilitarism care își propune să determine fericirea și suferințele societății pe baza sondajelor este, oarecum, nelalocul său.

Un al treilea argument (indirect) pentru acceptarea eutanasiei active în Germania se bazează pe contradicțiile existente în practica juridică. În Germania, mor anual între 800 000 și 900 000 de persoane, dintre care cel puțin două treimi în spitale și aziluri, numărul persoanelor care mor acasă, în mijlocul familiei fiind în schimb extrem de mic. Se pare că nici una dintre aceste persoane nu moare prin contribuția activă a medicului sau a unui asistent specializat în îngrijirea pacienților muribunzi. Așa se pare. În realitate, în ultimii ani, peste 300 de persoane și-au luat bilet numai dus cu destinația Elveția pentru a-și procura de la organizații pro-eutanasie, cum ar fi *Dignitas*

sau *EXIT*, medicamente cu ajutorul cărora să se sinucidă. „Asistență în scopul sinuciderii", acesta este termenul juridic. Spre deosebire de Elveția, în Germania asistența în scopul sinuciderii nu este permisă în mod explicit, dar nici nu este interzisă. Singura faptă pentru care poate fi condamnat un dealer de cianură de potasiu este încălcarea prevederilor legate de regimul stupefiantelor și al narcoticelor. Din acest punct de vedere, justiția germană se află în fața unei dileme. Suspecte sunt organizațiile care acordă asistență în scopul eutanasierii, dar în principiu nu este interzis să ai o afacere care are ca obiect de activitate sinuciderea. În timp ce Norbert Hoerster, filosof al dreptului din Mainz, vede în această lacună legislativă o mare problemă, chiar dacă ar fi de acord cu eutanasia, pe care el ar legaliza-o, cu condiția ca aceasta să fie rezultatul voinței libere a pacientului. În timp ce Hoerster permite eutanasia activă, în limitele condițiilor de mai sus, el propune, pe de altă parte, ca acele persoane care au îndemnat sau au încurajat pe cineva să se sinucidă să fie condamnate până la cinci ani de închisoare, cu excepția situațiilor în care se poate dovedi fără putință de tăgadă că persoana care dorește să se sinucidă acționează din proprie voință. Hoerster, care își întemeiază argumentarea pe principiile utilitarismului preferențial, introduce în chip tacit un al doilea criteriu. Nu doar dorințele și intențiile celui care dorește să moară au un rol aici, ci și *motivația* persoanei care îl asistă, deoarece, pentru a determina pe cineva să facă un anumit lucru, trebuie să aibă un motiv, care poate fi evaluat în mod diferit, de la un caz la altul. Este o deficiență cunoscută a utilitarismului faptul că ia în calcul doar consecințele unor fapte, nu și motivația acestora. Un soldat căruia superiorii îi ordonă să ucidă o sută de oameni în luptă este un ucigaș mai sinistru decât un spărgător care ucide o bătrână în bătaie? O morală care are în vedere numai consecințele pentru cei afectați sau pentru societate este evident prea limitată.

Aproape toți adepții utilitarismului preferențial se pronunță pentru eutanasia activă deoarece aceasta poate fi în *interesul persoanei afectate*, de regulă în interesul unui pacient în fază terminală. Interesant este că și adversarii eutanasiei aduc argumentul

interesului persoanei afectate. Pentru a înțelege acest punct de vedere, ar trebui să ne concentrăm asupra eutanasiei pasive și a celei indirecte. *Eutanasia pasivă* este permisă în Germania atâta vreme cât reflectă (presupusa) dorință a pacientului. Nici unui medic nu îi este permis să prelungească viața unui pacient împotriva voinței acestuia. Am putut vedea în cazul lui Alexander Nicht cât de complexă este situația atunci când pacientul este în comă. Și *eutanasia indirectă* este permisă în Germania. De cele mai multe ori, în cazul eutanasiei indirecte este vorba despre *sedarea terminală*. Tradusă cuvânt cu cuvânt, sintagma „sedare terminală" ar însemna „liniștire care duce la sfârșit". Așa cum prevede medicina paliativă, pacientului aflat în fază terminală i se administrează o doză mare de analgezice, printre care și morfină, în urma cărora intră în stare de comă, dacă are dureri insuportabile. Medicul face tot ce îi stă în putere ca ultimele zile din viața pacientului să fie suportabile. Singurul lucru pe care nu îl mai face este să îi administreze bolnavului suficiente lichide. În cazul unei evoluții normale a terapiei cu analgezice, acesta va muri în două, trei zile din cauza deshidratării. Conform criteriilor medicinei paliative, sedarea terminală nu este considerată eutanasie activă.

Sedarea terminală este folosită în spitalele pentru bolnavi incurabili, unde constituie o alternativă la eutanasie. Oriunde se practică eutanasia indirectă există și cazuri ambigue, dat fiind că, practic, eutanasia indirectă și eutanasia activă nu pot fi tot timpul clar delimitate. În ultimii ani, au devenit cunoscute câteva cazuri spectaculoase de malpraxis, care au dus la apariția criticilor. Cum se poate verifica după aceea dacă pacienții știau ce riscuri mari implică tratamentul cu analgezice, dacă își dădeau seama că pot muri și dacă într-adevăr își doreau să moară? De aceea, criticii eutanasiei indirecte practicată pe scară largă în Germania sunt de părere că aceasta ar fi mai periculoasă decât o practicare atent controlată a eutanasiei active.

Sunt amintite astfel argumentele cele mai importante valabile într-un stat de drept în favoarea eutanasiei active controlate. Pentru a dispune de o imagine de ansamblu, mai amintim încă o dată: 1) Dreptul la eutanasia activă este un drept fundamental

al omului liber, parte a dreptului său la autodeterminare. 2) Cei mai mulți dintre cetățenii Germaniei vor ca eutanasia activă să fie legalizată. 3) Eutanasia activă reprezintă un procedeu mai transparent și mai ușor de controlat, în comparație cu sinuciderea și eutanasia indirectă și, prin urmare, ar trebui să fie permisă.

La aceste trei argumente în favoarea eutanasiei active există următoarele obiecții: 1) Existența eutanasiei active nu afectează în anumite cazuri relația de încredere dintre medic și pacient? 2) Eutanasia activă nu contravine codului de onoare al medicului, care trebuie să „ajute și să vindece"? 3) Se poate verifica întotdeauna faptul că pacientul a dorit să fie eutanasiat? 4) Cine îl protejează pe pacientul senil sau pe cel aflat în comă, astfel încât rudele lui să nu-i dorească moartea din motive pur egoiste? 5) Legalizarea eutanasiei active nu implică faptul că societatea ar trebui să regândească modul în care ne comportăm față de bolnavii incurabili, punând astfel, în pericol, regulile în virtutea cărora conviețuim? 6) Eutanasia presupune și o trecere dincolo de limite astfel încât simpla posibilitate să devină o constrângere indirectă de a folosi acest mijloc? Cum ar fi, de exemplu, faptul de a mulțumi rudele sau teama de a nu plăti o asigurare medicală mai mare. 7) „Libertatea de a muri" nu va deveni cumva „lipsa libertății de a trăi"? 8) Prin legalizarea eutanasiei nu se renunță la alternativele costisitoare, dar mai umane, de exemplu, la investițiile în medicina paliativă?

La întrebările 1) și 2), referitoare la relația dintre medic și pacient, se poate răspunde imediat. Acestea nu reflectă o problemă filosofică, ci derivă dintr-o situație psihologică personală. Este posibil ca relația dintre medic și pacient să aibă de suferit din cauza posibilității eutanasiei active, dar acest lucru nu trebuie să se întâmple neapărat. Oricum, chiar dacă s-ar legaliza eutanasia activă, nici un medic nu ar avea datoria și obligația să ucidă un pacient. În ceea ce privește întrebările 3) și 4), referitoare la abuzurile pe care le pot comite rudele bolnavului, acestea țin de Justiție, care trebuie să stabilească prevederile legale, astfel încât să se asigure transparență maximă.

Întrebările 5), 6) și 7), cu un caracter filosofic în sens larg, au în vedere consecințele sociale și presiunile care ar putea fi

exercitate asupra pacienților în fază terminală. Aici intervine o dimensiune social-etică deosebit de importantă. Cum am putea, însă, evalua și cântări consecințele sociale? Numai în Olanda există, începând din 2001, trei studii vaste dedicate eutanasiei active. Dintre cei aproximativ 140 000 de olandezi care au murit de atunci, în spitale, în jur de 4 500 au decedat în urma faptului că un medic le-a administrat o injecție letală. De patru ori mai mulți au murit în urma sedării terminale. În ambele cazuri, cifrele anuale au rămas constante. Pentru adepții eutanasiei active, aceste statistici par o confirmare: nici nu poate fi vorba despre o „trecere dincolo de limite", deoarece numărul sinuciderilor asistate nu a crescut. Dar în studiile respective li se dă apă la moară și adversarilor eutanasiei. În fiecare an au existat câteva cazuri ambigue, ce au dus la litigii între rudele bolnavilor și spitale. În plus, unii critici au emis presupunerea că ar exista un număr de cazuri care nu apar în statistici. Datele clinice existente până acum nu furnizează o imagine concludentă asupra eutanasiei.

Mai rămâne întrebarea 8), dacă nu cumva legalizarea eutanasiei ar putea submina alternativele mai costisitoare. Majoritatea oamenilor consideră în mod intuitiv că metodele paliative, dintre care face parte sedarea terminală, sunt de preferat injecției letale. Acest sentiment intuitiv este adânc înrădăcinat în natura umană, după cum arată întrebările-test ale lui Marc Hauser (vezi *Bărbatul de pe pod*). Uciderea cu bună știință sau acțiunea este cu totul altceva decât omisiunea, chiar dacă rezultatul este același. Interdicția de a lua cu bună știință viața unui om nu este consecința unei dogme religioase despre „sfințenia" vieții umane, ci mai degrabă dogma apărută ca urmare a unei intuiții adânc înrădăcinate în evoluția umană. Din acest motiv, respingerea argumentului referitor la „sfințenia" vieții umane deoarece religia a intrat în declin nu stă în picioare. Aversiunea naturală față de uciderea aproapelui este mai veche decât creștinismul, chiar dacă, de-a lungul istoriei, au existat atâtea excepții. Interesant este faptul că și adepții eutanasiei active acordă o mare importanță distincției dintre acțiune și omisiune. În ciuda criticilor aduse ambiguității eutanasiei indirecte,

încadrată la limita legii, este puțin probabil ca vreun adept al eutanasiei să considere injecția letală o metodă mai bună. Eutanasia activă nu poate fi decât o ultimă soluție, atunci când nu mai este nimic de făcut.

De aici rezultă două consecințe: statul ar trebui să depună toate eforturile pentru a susține medicina paliativă, astfel încât eutanasierea indirectă să aibă loc într-un mod cât mai uman și mai transparent cu putință. Nu în ultimul rând, după cum s-a spus, eutanasia activă trebuie avută în vedere doar când nu mai este nimic de făcut. Problema crucială referitoare la ultimele zile de viață a bolnavilor incurabili, chinuiți de suferințe insuportabile, nu este medicală, ci psihologică. Dacă este corect, pe de-o parte, să se respecte dreptul unei persoane de a decide în ceea ce privește propria moarte, la fel de corect este, pe de alta, să se verifice condițiile în care se ia o asemenea hotărâre. Problema eutanasiei nu este dreptul perfect legitim al pacientului, ci condițiile concrete, care au dus la exprimarea dorinței de a muri. Din acest motiv, medicina paliativă constituie atât pentru pacient, cât și pentru medic alternativa mai umană.

A doua consecință ar fi următoarea: dacă eutanasia activă va fi permisă, ceea ce fusese soluția ultimă pentru câteva cazuri disperate ar putea deveni o soluție „normală", ca atâtea altele. Rudele ar fi scutite de îngrijirea bolnavului în fază terminală, iar personalul din spitale nu va mai trebui să facă eforturi pentru alinarea suferințelor sale în ultimele zile și săptămâni de viață. Chiar dacă statisticile din Olanda nu confirmă această temere, având în vedere că banii de care dispun casele de asigurări de sănătate din aproape toate țările europene sunt puțini, este posibil ca dreptul oamenilor de a-și alege cel mai bun mod de a muri să se transforme în opusul său, adică în presiunea socială de a nu mai trebui să reprezinte o povară pentru sistem.

Întrebarea importantă într-o perioadă în care statul reduce permanent din bugetul alocat sănătății este următoarea: ce înseamnă pentru stat și societate o moarte demnă? În acest context, argumentul dreptului la autodeterminare în privința propriei morți capătă o nouă perspectivă. Oricât de ambigue, cazurile individuale de eutanasie pasivă, indirectă sau activă,

așa cum sunt practicate astăzi, sunt de preferat unei poziții filosofico-morale clare în favoarea eutanasiei. Pentru filosofi, importante sunt raționalitatea, consistența și validitatea unui argument, dar politicienii au responsabilitatea social-etică de a trece peste cazurile ambigue, care nu pot fi tolerate din teorie, și de a examina cazurile ambigue și tolerabile din realitate.

Limitele dreptului la autodeterminare apar în situațiile în care (se consideră că) are urmări intolerabile și inumane pentru societate. Dar pe cine includem în această „societate"? Cum procedăm în cazul acelor viețuitoare capabile de suferință – animalele, de exemplu –, dar care nu își pot exprima dorințele și nu își pot cere drepturile?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

OXFORD

DINCOLO DE SALAM ȘI DE BRÂNZĂ PUTEM SĂ MÂNCĂM ANIMALE?

Imaginați-vă că, într-o zi, planeta noastră este atacată de extratereștri, ca în filmul *Ziua Independenței*. Aceștia sunt incredibil de inteligenți și cu mult superiori omului. Pentru că nu există întotdeauna un președinte al Statelor Unite cu un curaj ieșit din comun, care să știe să piloteze un avion de luptă, sau un geniu neînțeles, care să viruseze computerele extraterestre folosindu-se de viruși tereștri, în scurtă vreme extratereștrii au reușit să cucerească și să încarcereze omenirea. Începe un regim de teroare cum nu a mai existat până atunci. Extratereștrii folosesc oamenii pentru a face pe ei teste medicale, fac pantofi, banchete pentru automobile și abajururi din pielea lor, le valorifică părul, oasele și dinții. În afară de asta, mănâncă oameni, mai ales copii și bebeluși. Aceștia din urmă le plac cel mai mult pentru că sunt atât de moi și au carnea atât de fragedă.

Un om care este scos din carceră, pentru a fi folosit în cadrul unui experiment medical, țipă la acele ființe extraterestre:

– Cum puteți să faceți așa ceva? Nu vedeți că avem sentimente și că ne faceți rău? Cum puteți să ne luați copiii pentru a-i ucide și a-i mânca? Nu vedeți cum suferim? Nu vă dați seama cât sunteți de cruzi și de barbari? Voi nu știți ce înseamnă mila și morala?

Extratereștrii încuviințează.

– Da, da, spune unul dintre ei. Se prea poate să fim puțin cam cruzi, dar vedeți, noi suntem superiori. Suntem mai inteligenți și mai raționali decât voi și putem face tot felul de lucruri pe

care voi nu sunteți în stare să le faceți. Noi suntem o specie superioară, avem o structură cu totul diferită. De aceea putem să facem tot ce vrem cu voi. În comparație cu noi, viața voastră nu valorează aproape nimic. În afară de asta, chiar dacă nu ne purtăm prea frumos cu voi, aveți un gust foarte bun!

Peter Singer era un tânăr gânditor pe vremea când, în toamna anului 1970, stătea în spațioasa cantină a Universității Oxford și mânca un biftec. La extratereștrii fictivi, care mănâncă oameni, nu se gândise. Venise cu puțin timp în urmă din Australia în Anglia, după ce studiase filosofia la Melbourne, pentru a preda el însuși pentru prima dată la o universitate. Încă din adolescență, Singer fusese fascinat de filosofie și de etică. Părinții lui, originari din Viena, erau de origine evreiască. Din cauza cumplitei persecutări a evreilor în Germania și Austria din vremea național-socialismului, se văzuseră nevoiți să părăsească țara în 1938. Pe atunci, erau încă foarte tineri și au reușit să fugă din Austria în Australia. Părinții lor, adică bunicii lui Peter Singer, au fost însă arestați de naziști și uciși în lagărul de la Theresienstadt.

Singer fusese un student conștiincios, în special atunci când era vorba despre problemele eticii. Dorea să știe ce este bine și ce este rău, ce înseamnă o viață trăită așa cum se cuvine. În timp ce se afla în cantină, cu biftecul dinainte, a observat cum un student dă deoparte carnea din farfurie. Singer l-a întrebat pe studentul respectiv – se numea Richard Keshen și avea să devină profesor de filosofie la Universitatea Cape Breton din Canada – dacă nu îi plăcea mâncarea. Richard i-a răspuns că el nu mânca niciodată carne, explicându-i că era vegetarian și că nu era bine să mănânci animale.

Singer a fost uimit de o astfel de atitudine hotărâtă, dar Richard l-a provocat să îi ofere un singur argument în favoarea faptului că este acceptabil din punct de vedere moral să mâncăm animale. Singer și-a luat timp de gândire. Cei doi urmau să se întâlnească a doua zi la cantină pentru ca Singer să-i ofere lui Richard argumentul cu pricina. Pe urmă, Singer și-a mâncat liniștit friptura. Ceea ce nu știa era faptul că avea să fie ultima.

În drum spre casă, Singer a început să reflecteze. Sigur că oamenii mâncaseră dintotdeauna carne. Încă din vremuri preistorice, au vânat bouri și mamuți, apoi ciobanii și țăranii au crescut oi, capre, vite și porci pentru carne. Oamenii preistorici și numeroase popoare primitive nu ar fi supraviețuit dacă nu s-ar fi hrănit și cu carne. Oricum, i-a devenit clar că motivele care îi veneau în minte nu aveau legătură cu el însuși. Dacă oamenii preistorici sau eschimoșii trebuiau să vâneze foci pentru a putea supraviețui, acest lucru nu era un motiv care să-i permită lui, Peter Singer, să mănânce animale. Într-o țară ca Anglia, dieta fără carne nu era o problemă și nici nu i-ar fi pus în pericol sănătatea. Singer s-a gândit că lupii, leii și crocodilii sunt și ei carnivori, fără să le pese dacă au sau nu voie, deoarece, fără carne ar muri. Dar Singer știa că nu avea să moară fără carne. Spre deosebire de lupi, lei și crocodili, el avea posibilitatea să aleagă dacă vrea sau nu să mănânce animale. Faptul că avea de ales îl deosebea de leu. El era superior față de leu, dar și față de vite, porci și găini, a căror carne o mânca la cantina universității. Omul este mai deștept decât animalele, dispune de un grad mai mare de inteligență, de un limbaj foarte bine pus la punct, de rațiune și de intelect.

Numeroși filosofi din Antichitate, din Evul Mediu, dar și din epoca modernă susținuseră că *acesta* era motivul pentru care ne este permis să mâncăm animale. Omul are rațiune, iar animalele nu. Omul are valoare, iar animalele nu. Se poate afirma, însă, că viața inteligentă are o valoare mai mare decât viața mai puțin inteligentă? Deși Singer nu cunoștea povestea cu extratereștrii, a resimțit aceeași indignare pe care au încercat-o probabil mulți dintre dumneavoastră. Dacă extratereștrii aveau un comportament imoral față de oameni, de ce nu ar fi imoral și comportamentul oamenilor față de animale? Inteligența noastră superioară nu ne dă dreptul să facem ce vrem. Trei ani s-a ocupat Singer de modul în care oamenii ar trebui să se comporte față de animale. În 1975 a publicat o carte pe această temă – *Animal Liberation* (*Eliberarea animalelor*), un adevărat bestseller, vândut în peste 500 000 de exemplare.

Cel mai important criteriu pentru dreptul la viață al unei ființe nu îl reprezintă, conform lui Singer, inteligența, rațiunea sau gândirea. Un sugar este mai puțin inteligent decât un porc și, cu toate acestea, nu ne este permis să-l mâncăm sau să îl folosim pentru a face teste privitoare la efectele unui nou tip de șampon. Principalul motiv pentru care trebuie să respectăm o ființă și să-i acordăm dreptul la viață este capacitatea sa de a se bucura sau de a suferi. Din acest punct de vedere Singer era de aceeași părere cu Bentham, care scrisese încă din 1789, în timpul Revoluției Franceze: „Ar putea veni ziua în care și celelalte creaturi vor primi acele drepturi care nu le-ar fi fost răpite dacă nu ar fi existat mâna tiraniei. Într-o zi se va vedea că numărul picioarelor, blana sau prezența unui *os sacrum* sunt motive insuficiente pentru a supune ființele ce au simțăminte unei sorți nedrepte. Dar ce altceva ar putea să traseze acel hotar de netrecut? Să fie oare facultatea rațiunii sau facultatea de a vorbi? Dar un cal sau un câine înțeleg mai multe și sunt mai raționali decât un copilaș de o zi, o săptămână sau chiar o lună. Dar chiar dacă nu ar fi așa, la ce bun? Întrebarea nu este dacă sunt în stare să *gândească*, nici dacă sunt în stare să *vorbească*, ci dacă sunt în stare să *sufere*. Singer a preluat utilitarismul lui Bentham: fericirea este bună și suferința este rea. Acest lucru nu este valabil doar pentru om, ci și pentru toate ființele care pot simți plăcere sau durere. Pornind de la faptul că au senzații, animalele sunt, în principiu, egale cu omul. La întrebarea dacă omului îi este permis să mănânce „celelalte animale" este foarte ușor de răspuns: plăcerile gastronomice ale omului par ridicol de mărunte în comparație cu suferința pe care trebuie să o îndure animalele sacrificate.

Cartea lui Singer despre eliberarea animalelor de sub dominația oamenilor a stârnit multă vâlvă. În SUA, Anglia și Germania a luat naștere o mișcare socială numită *Mișcarea pentru drepturile animalelor*. Revendicările urmărite de organizații precum *PETA* sau *Animal Peace* depășesc cu mult programele organizațiilor de prezentare a vieții sălbatice. Cei care susțin drepturile animalelor nu luptă doar împotriva creșterii animalelor în ferme pentru carne sau blană și împotriva cruzimii la adresa acestora. Ei sunt

împotriva oricărei forme de exploatare a animalelor. Prin urmare, oamenii nu ar trebui să mănânce salam sau brânză, nu ar trebui să țină animalele în grădini zoologice sau în menajerii și nici nu ar trebui să le folosească pentru experimente. Cei care susțin drepturile animalelor arată că acestea ar trebui să se bucure de libertate și să aibă o viață mulțumită.

Chiar dacă, la prima vedere, opiniile lui Singer par convingătoare, ele au fost atacate de către numeroși filosofi. Dacă nici rațiunea și gândirea sau apartenența la specia *Homo sapiens* nu constituie limita morală, ci capacitatea de a simți durerea, atunci unde se află mai exact limita? Porcii și găinile pot suferi, acesta este un lucru în legătură cu care toată lumea este de acord. Porcul guiță atunci când este chinuit sau sacrificat, iar găinile cotcodăcesc. Ce se întâmplă, însă, cu peștii? Peștii simt durerea? Conform cercetărilor de dată recentă, se pare că da, deși nu o pot exterioriza. Și ce se întâmplă cu nevertebratele, de exemplu cu scoicile? Știm prea puține despre senzația de durere a scoicilor, pentru a putea afirma ceva concludent în legătură cu acest subiect. Mai precis, noi nici nu știm măcar dacă plantele suferă. Resimte cumva salata durere atunci când o scoatem din pământ?

Senzația de durere nu reprezintă, așadar, o limită clară. Acest criteriu este problematic în măsura în care starea de conștiință a animalelor nu ne este accesibilă în mod nemijlocit. În capitolul despre creier am arătat ce probleme întâmpină știința atunci când trebuie să identifice trăirile subiective ale omului. Pornind de la acest fapt, ne putem da seama cât de greu este să se spună ceva în acest sens despre animale. În 1974, adică exact în perioada în care Singer scria cartea despre eliberarea animalelor, Thomas Nagel, în prezent profesor la Facultatea de Drept din New York, a scris un eseu, care avea să devină foarte cunoscut, cu titlul *Cum e să fii liliac?* Nagel nu era interesat în mod deosebit de animale. El dorea să arate că nu are sens să încercăm să ne punem în locul altor animale, cum ar fi, de pildă, liliacul, deoarece acest lucru este pur și simplu imposibil. Singurul lucru de care am putea fi în stare ar fi să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă ar trebui să zburăm noaptea, folosind ecolocația, pentru a vâna

insecte. Cine știe însă, ce legătură există între toate acestea și senzațiile liliacului? Probabil că nu există nici una. Conștiința, și aici voia Nagel să ajungă, este legată tot timpul de trăirile subiective și, din acest motiv, este, în principiu, inaccesibilă.

Până aici totul este cât se poate de corect. Dar faptul că nu putem ști exact ce se petrece în mintea animalelor nu este, desigur, un argument împotriva teoriei lui Singer. În fond, nu știm nici gândurile cele mai ascunse ale semenilor noștri, iar acest lucru nu ne dă dreptul să îi torturăm.

Nu există nici o lege care să permită tortura, crima și aplicarea de lovituri cauzatoare de moarte pe motivul că făptașul nu știa cum avea să se simtă victima în momentul săvârșirii faptei. Atribuim altor oameni o conștiință complexă, și acest lucru este suficient pentru a-i respecta. În schimb, numeroși oameni de știință au tendința de a explica psihicul animalelor pe baze exclusiv biologice, dar asemenea modele de observare a reacției animalelor la stimuli sunt problematice. Manevrele de fentare ale unei pisici-de-mare sunt instinctuale sau implică o tactică? Ritualurile de dominare și supunere ale leilor presupun vreo strategie sau sunt rezultatul unei reacții de moment? Cine poate răspunde la aceste întrebări? Și în cazul oamenilor dorințele se bazează pe satisfacerea nevoilor biologice, cum ar fi evitarea durerii sau plăcerea sexuală, deși nu se reduce totul la biologie. Iar dacă experiența umană nu poate fi și redusă la mecanisme pur mecanice de funcționare, de ce ar trebui s-o facem în cazul trăirilor avute de animale? Este, desigur, o naivitate să proiectăm sentimentele și intențiile asupra animalelor, dar ar fi la fel de naiv să considerăm animalele doar ca pe niște mașini funcționale. De unde știm că instinctul animalelor de a se juca este numai un simplu mecanism funcțional? Chiar dacă activitatea sexuală a primatelor și senzația lor de plăcere pot fi explicate foarte bine în termeni funcționali, aceasta să fie *întreaga* explicație?

Încă din Antichitate, își dăduseră seama că este imposibil să știm cu adevărat ce simt animalele, dar știau, însă, cum să se apropie de viața interioară a animalelor pornind de la *analogii*. Există în acest sens următoarea istorioară: maestrul Zhuangzi

trece împreună cu prietenul său, Huizi, podul peste râul Hao. Zhuangzi privește în apă și îi spune prietenului său:

– Privește cu câtă ușurință înoată peștii și cât de liberi sunt. Aceasta este o bucurie pentru pești.

– Tu nu ești pește, răspunse Huizi. De unde știi că se bucură peștii?

– Tu nu ești eu, spune Zhuangzi. De unde știi că eu nu știu că peștii se bucură?

Și în neuroștiința modernă se folosesc asemenea analogii. Mai întâi se cercetează modul de reacție a creierului nostru de vertebrate și apoi se presupune că structuri similare din creierul altor vertebrate sunt asociate cu calități comparabile ale experienței. În astfel de situații, specialiștii în neuroștiință nu se concentrează doar asupra corespondențelor certe și presupuse, ci încearcă să explice și de ce credem că ne putem identifica mai ușor cu unele animale decât cu altele. Atunci când oamenii privesc delfinii, ei interpretează expresia lor facială ca pe un zâmbet, iar neuronii-oglindă se activează. Din acest motiv aproape toți oamenii sunt de părere că delfinii sunt simpatici. Dimpotrivă, animalele cu fețe „care nu ne spun nimic" nu stimulează neuronii-oglindă și nu ne trezesc nici un fel de empatie. În cazul câinilor, ni se pare că ne putem identifica în anumite situații cu comportamentul lor. Ne place faptul că sunt jucăuși și știm când se bucură. Există, însă, anumite limite. „Nu știm, de pildă, ce înseamnă lătratul", afirmă Giacomo Rizzolatti. „Din acest motiv, nu avem cum să îl reflectăm. Lătratul nu face parte din vocabularul uman al actelor motorii. Oamenii pot să imite lătratul, unii o pot face chiar foarte bine, dar nu avem cum să înțelegem ce înseamnă el."

În ciuda progreselor din neuroștiință, viața interioară a animalelor rămâne pentru noi un teritoriu necunoscut. Chiar și așa, între noi și animale păstrăm o limită clară din punct de vedere juridic și filosofic, dar și din perspectiva limbajului. În societatea în care trăim, nici un animal nu are drepturi morale, la un tratament decent. Din punct de vedere juridic, cimpanzeul și păduchele de frunză sunt mai apropiați unul de altul decât omul de cimpanzeu.

Oamenii au constituții și coduri penale, dar cimpanzeii au doar Legea privind protecția animalelor, cu prevederi care pun pe aceeași treaptă cimpanzeul și cârtița, fără să țină seama îndeajuns de realitățile biologice.

Cel puțin vertebratele dezvoltate, ca maimuțele sau delfinii, nu ar trebui private de drepturi, în urma unei neglijențe. Pentru Peter Singer, ca și pentru orice alt adept al utilitarismului preferențial, „conștiința de sine" reprezintă criteriul care face ca o viață să merite să fie ocrotită în mod necondiționat. Criteriul este destul de convingător, deși trebuie remarcat următorul fapt: conștiința de sine nu constituie o categorie certă din punct de vedere neurologic. De pildă, nu putem observa la RMN dacă o anumită ființă dispune de conștiință de sine. Unii filosofi pun semnul egal între conștiința de sine și sentimentul eului, deducând de aici că nici primatele nu dispun de o conștiință de sine, relevantă din punct de vedere moral. După cum a demonstrat neuroștiința, sentimentul eului nu este o categorie clar delimitată. În capitolul referitor la „eu", am arătat că există mai multe ipostaze diferite ale eului. Unele dintre acestea, cum ar fi, de pildă, *eul corporal*, *eul situării în spațiu* și *eul perspectiv*, trebuie să existe și în cazul maimuțelor, altminteri acestea ar fi grav afectate din punct de vedere social.

Nu există nici o îndoială asupra faptului că unele vertebrate posedă ceea ce s-ar putea numi o conștiință de sine elementară. Ce valoare morală i se poate atribui, însă, acesteia? Să ne referim, de pildă, la elefanți. Dacă vânătorii din Africa ucid aceste animale inteligente și cu un grad de sensibilitate ridicat pentru comerțul cu fildeș, este drept, așa cum prevede legea în Kenya, ca acești „braconieri" să fie împușcați? Singer ar spune că nu este drept, deoarece oamenii au o conștiință de sine mult mai dezvoltată decât elefanții. Ce se întâmplă însă atunci când un om ucide trei elefanți sau cinci, sau zece? Și ce se întâmplă atunci când elefanții uciși sunt femele, care lasă în urma lor pui traumatizați, aproape înnebuniți de frică? Într-o astfel de situație, balanța înclină, conform lui Singer, în favoarea elefanților. Ce se întâmplă, însă, cu rudele vânătorilor? Acest exemplu poate fi prezentat în nenumărate variante și, de fiecare dată, vom avea de-a face cu păreri

subiective. În acest caz, utilitarismul se confruntă cu situațiile imponderabile și cu o serie de consecințe neclare de care nu se poate elibera.

Marea problemă a „conștiinței de sine" ca unic criteriu pentru determinarea valorii vieții unei anumite ființe sunt consecințele sale contraintuitive pe care le-am luat în discuție în capitolul despre avort. Dacă valoarea vieții unei anumite ființe depinde de complexitatea sentimentelor și comportamentului acesteia, atunci nou-născuții și persoanele cu handicap psihic sever se află pe aceeași treaptă, dacă nu chiar pe o treaptă inferioară în raport cu un câine ciobănesc. Singer nu și-a propus să diminueze valoarea vieții nou-născuților și a persoanelor cu handicap psihic, ci doar să pună în lumină valoarea animalelor. Avalanșa pe care a provocat-o însă este puternică, și pentru numeroase asociații ale persoanelor cu handicap, ideile lui Singer stârnesc iritare și controverse. În chestiunea animalelor, ca și în cazul avortului, criteriul unic al dreptății este insuficient. Așa cum mama preferă din instinct copilul câinelui ciobănesc, după cum am văzut în exemplu, este bine să nu încercăm să excludem intuițiile și instinctele din filosofia moralei.

Problema modului în care ar trebui să tratăm animalele nu depinde așadar doar de o gândire rațională, ci și de înglobarea instinctelor. Oamenii acordă din instinct o altă valoare vieții animalelor decât cea acordată propriei vieți. Trasarea sentimentelor noastre morale seamănă cu aruncarea unei pietre în apă și privirea modului în care se formează cercurile: în primul cerc se găsesc părinții, frații și surorile și cei mai buni prieteni; în cercul următor sunt cunoștințele noastre și poate chiar animalul de companie. Urmează apoi umanitatea în general. Undeva, în afara cercurilor, se află păstrăvii și puii pe care îi putem mânca la cină. Aceste cercuri morale nu se pot extinde la infinit, însă faptul că atâtea animale comestibile rămân în afara lor nu reprezintă o lege a naturii, ci este, cel puțin în prezent, o consecință a excluderii și a manipulării.

Dacă raportăm sentimentele omenești la întrebarea pusă la începutul acestui capitol, atunci ea ar suna în felul următor: este îndreptățit să mâncăm animale pe care nu le putem ucide noi

înșine? Sentimentele noastre, care în Occident au atins un anumit nivel, datorită gradului de civilizație, ne împiedică pe cei mai mulți dintre noi să sacrificăm un porc sau un vițel, chiar dacă am ști cum trebuie să procedăm. În cazul pescuitului, oamenii resimt o aversiune mult mai mică față de uciderea peștilor. Iar în privința „uciderii" ouălor de găină, nici nu ne pasă. Pe timpuri, oamenilor le era mai ușor să ucidă animale și, de regulă, membrii popoarelor primitive nu consideră nici acum că acest lucru ar fi o problemă. Morala este, însă, întotdeauna și o problemă a sensibilizării culturale. Ea depinde mai puțin de o definiție abstractă a omenirii decât de gradul de sensibilitate al unei societăți. Se poate afirma că acest grad de sensibilitate a atins în prezent, în Europa occidentală, un punct culminant. Tocmai de aceea, în industria de prelucrare a cărnii pulpa de vițel este ambalată astfel încât să nu arate aproape deloc a carne de vițel. Astfel, intuiția noastră este păcălită și repulsia înlăturată. Cei mai mulți dintre noi nu ezită să mănânce carne deoarece nu văd cu ochii lor cum suferă animalele. Neuronii noștri oglindă se activează atunci când auzim mugetul vițelului la abator, dar nu reacționează deloc atunci când avem înaintea ochilor un șnițel semipreparat.

Fiecare dintre noi trebuie să răspundă, trecând în revistă o serie de argumente, dacă va mai mânca sau nu carne. Din perspectivă rațională, cele împotriva consumului de carne sunt mai puternice decât argumentele în favoarea acestuia. Este vorba despre argumente utilitariste, cât și de cel al intuiției morale. Alegerea de renunțare la friptură, hamburger și pui sau de a mânca mai rar carne depinde, până la urmă, de gradul nostru de sensibilizare față de această chestiune.

Atlanta

Primatele în arena culturii
Cum ar trebui să ne purtăm cu primatele?

„Jerom a murit la 13 februarie 1996, cu zece zile înainte de a fi împlinit vârsta de paisprezece ani. Deja la vârsta adolescenței, era apatic, cu pântecul umflat, se simțea deprimat, epuizat, anemic și suferea de diaree. De unsprezece ani nu se mai jucase în aer liber. La vârsta de treizeci de luni, a fost infectat cu virusul HIV-SF 2. La vârsta de patru ani a fost infectat cu LAV-1, o tulpină a virusului HIV. Cu o lună înainte de a fi împlinit patru ani, el a fost infectat și cu NDK, un al treilea tip de HIV." Așa începe relatarea profesorului Steven Wise, lector la Facultatea de Drept Harvard din Needham, despre cimpanzeul Jerom, una dintre cele unsprezece maimuțe folosite pentru experimente care au fost ținute în celule din oțel și beton, fără ferestre, din Chimpanzee Infectious Disease Building a Universității Emory din Atlanta, unde și-a găsit și moartea. Wise este președinte al Center for the Expansion of Fundamental Rights (Centrul pentru Extinderea Drepturilor Fundamentale) din Boston, Massachusetts. El susține cu tărie ideea că trei dintre cele mai importante drepturi fundamentale ale omului trebuie să fie extinse în viitor și la primatele de talie mare: dreptul la viață, la libertate și la securitatea propriei persoane.

Solicitarea ca maimuțelor bonobo, cimpanzeilor, gorilelor și urangutanilor să li se acorde drepturile fundamentale ale omului a fost formulată în anul 1993. Autorii acesteia sunt Peter Singer și activista italiană pentru drepturile animalelor Paola

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

Cavalieri. În 1993 au publicat și o carte, care a devenit în același timp manifestul unei nou-înființate organizații, The Great Ape Project (GPA). Poziția lor față de primate este clară: acestea au o viață socială și emoțională asemănătoare celei întâlnite la om, inteligența lor este foarte apropiată de a noastră. Cu toate acestea, primatele nu sunt ocrotite din punct de vedere juridic. Pentru Peter Singer și Paola Cavalieri, este vorba despre un scandal.

Au dreptate cei doi filosofi? Este necesar să ne revizuim atitudinea față de primate? Suedezul Carl von Linné, care în secolul al XVIII-lea a pus la punct taxonomia științifică, a considerat inițial omul și cimpanzeul, *Homo sapiens* și *Homo troglodytes*, ca fiind membri ai aceluiași gen. Faptul că nu s-a înșelat întru totul avea să se dovedească 230 de ani mai târziu. În 1984, Charles Sibley și Jon Ahlquist, doi experți în biologia moleculară de la Universitatea Yale, au publicat rezultatele cercetărilor realizate de-a lungul anilor despre ADN-ul uman și cel al maimuțelor, cercetări considerate astăzi fundamentale. Conform acestora, diferența genetică dintre urangutan și om este de 3,6%, diferența dintre gorilă și om este de aproximativ 2,3%, iar cea dintre cimpanzeu și om, precum și cea dintre maimuța bonobo și om este ceva mai mică, adică de 1,6%. Aceste cifre abstracte devin și mai riscante atunci când constatăm că diferența dintre cimpanzei și gorile este de peste 2% și că între cele două specii de gibon examinate există o diferență de aproximativ 2,2%. Diferența genetică presupusă dintre *Homo sapiens* și *Pan troglodytes* (denumirea utilizată în prezent) este surprinzător de mică. ADN-ul uman este identic în proporție de 98,4% cu acela al cimpanzeului. Ambele specii sunt la fel de înrudite precum caii și măgarii. Din punct de vedere al biologiei moleculare, oamenii și cimpanzeii sunt mai apropiați decât șoarecii și șobolanii, și decât cămilele și lamele. Având în vedere rezultatele amintite, biologul evoluționist Jared Diamond de la Universitatea California din Los Angeles pledează pentru o nouă clasificare a primatelor.

Potrivit lui Diamond, în curând biologii „vor trebui să vadă lucrurile puțin altfel, adică din perspectiva cimpanzeilor, deoarece există o diferență foarte mică între primatele mai evoluate (cei *trei* cimpanzei, inclusiv «cimpanzeul uman») și cele mai

B.C.U. „M. EMINESCU"

puțin evoluate (gorilele, urangutanii, gibonii). Distincția tradițională dintre «primate» (definite ca cimpanzei, gorile ș.a.m.d.) și oameni nu corespunde realității." Relevanța faptelor de ordin biologic pare senzațională. Pornind de aici, mai există, oare, îndoieli că primatele și oamenii seamănă foarte mult și că, prin urmare, trebuie să se bucure de un tratament asemănător?

Există câteva îndoieli în acest sens, iar acestea vin tocmai din zona biologiei evoluționiste. Clasificarea trebuie să aibă în vedere și alte criterii biologice decât proximitatea genetică. Din punct de vedere filogenetic, crocodilii sunt, de exemplu, mai apropiați de porumbei decât de țestoase. Cu toate acestea, biologii clasifică țestoasele și crocodilii în familia reptilelor, dar nu și porumbeii. Clasificarea în sistemul biologic nu depinde doar de gradul de rudenie, ci și de alți factori, cum ar fi adaptarea la mediu și modul de viață. Cât de mult diferă, din acest punct de vedere, primatele față de oameni? Să fie valabil ceea ce a afirmat Alfred Edmund Brehm, „părintele zoologiei", încă de la jumătatea secolului al XIX-lea? „Aversiunea noastră față de maimuțe se bazează atât pe aptitudinile lor fizice, cât și pe cele intelectuale: asemănarea fizică este superficială, iar din punct de vedere intelectual, seamănă cu omul doar în sensul rău, și nu în cel bun."

Etologii japonezi din anii '50 și '60 au susținut că ar fi descoperit dovezile unui comportament cultural al maimuțelor, în timp ce observau, pe mica insulă Koshima, o colonie de macaci cu fața roșie. Fără nici un fel de îndrumare din partea oamenilor, câțiva macaci tineri și-au însușit moduri de comportament care nu mai fuseseră observate până atunci la maimuțele din sălbăticie. Printre noile descoperiri, s-au numărat spălatul cartofilor dulci înainte de a fi consumați, așa-numita „spălare a aurului", adică separarea boabelor de grâu de nisip cu ajutorul apei, precum și găsirea de noi surse de hrană, cum ar fi algele și scoicile. Interesant este că aceste abilități au fost „copiate" de către membrii coloniei și au fost transmise, ca o „moștenire culturală", generațiilor următoare. S-au mai făcut și alte cercetări legate de primate. Jane Goodall, cunoscuta cercetătoare engleză a primatelor, a relatat la finele anilor '60 că cimpanzeii din sălbăticie

se folosesc de frunze presate pentru a scoate apa din crăpături, „pescuiesc" termite cu ajutorul firelor de iarbă și curăță frunzele de pe crengi pentru a-și face unelte. Când i-a relatat paleoantropologului Louis Leakey cele observate, acesta i-a trimis o telegramă care a intrat între timp în legendă: „Acum trebuie să redefinim *unealta* sau să redefinim *omul* sau să acceptăm faptul că cimpanzeul este om."

Elementul cel mai surprinzător și mai important pentru comparația dintre om și maimuță este limbajul. Nimeni nu mai pune la îndoială faptul că maimuțele folosesc un sistem complex de sunete pentru comunicare. Și maimuțele au zona Wernicke, care se află în lobul temporal și este destinată înțelegerii cuvintelor, și zona Broca, situată în lobul frontal și asociată cu articularea sunetelor și însușirea gramaticii. Dar de ce nu pot maimuțele să comunice, precum oamenii, cu ajutorul unui limbaj oral bine articulat? Răspunsul este surprinzător de simplu. Secretul limbajului uman este, așa cum am mai arătat, laringele (vezi *Musca în sticlă*). La om, acesta este situat câțiva centimetri mai jos față de celelalte maimuțe, inclusiv primatele. Cel mai probabil, s-a produs o influență reciprocă între modificările laringelui la *Homo sapiens* și dezvoltarea anumitor centri din creier, responsabili pentru comunicarea simbolică, proces care nu a avut loc în cazul celorlalte primate.

Cu toate acestea, unele experimente lingvistice au fost încununate de succes. În anii '60, au făcut senzație experimentele efectuate de către Beatrice și Robert Gardner, de la Universitatea din Nevada, care i-au învățat pe cimpanzeii Washoe și Lucy limba Ameslan, un mod de comunicare prin semne, folosit în America de hipoacuzici. Cu ajutorul soților Gardner, cei doi cimpanzei au învățat câteva sute de cuvinte. Primatele sunt astfel capabile să folosească simboluri abstracte pentru obiecte, situații și acțiuni și să facă legătura între acestea și anumiți oameni, animale sau obiecte. La această concluzie a ajuns în anii '80 și psihologul Sue Savage-Rumbaugh în urma experimentelor pe care le-a efectuat cu o maimuță bonobo pe nume Kanzi. În doi ani, animalul a învățat să utilizeze o tastatură cu 256 de simboluri pentru cuvinte, cu ajutorul căreia putea să exprime

diferite rugăminți, să confirme existența unei situații, să imite ceva, să aleagă o anume alternativă sau să exprime un sentiment. În afară de aceasta, Kanzi reacționa la câteva sute de cuvinte din vocabularul limbii engleze vorbite. Experimentele efectuate de către Lyn White Miles de la Universitatea Tennessee din Chattanooga au dus la rezultate asemănătoare în cazul urangutanilor.

Toate acestea nu se compară, însă, cu performanțele gorilei Koko din Woodside, California, localitate situată la sud de San Francisco. După douăzeci și cinci de ani de pregătire intensă, Koko stăpânește peste o mie de noțiuni din limbajul semnelor folosit în America și înțelege circa 2 000 de cuvinte din limba engleză. În 1998 s-a realizat primul chat în direct cu Koko, pe internet. Propozițiile ei sunt alcătuite din trei până la șase cuvinte, se referă la vreme, iar unele dintre ele sunt chiar glume. Coeficientul de inteligență al lui Koko se încadrează, conform testelor efectuate, între 70 și 95 de puncte. 100 de puncte obțin persoanele cu un nivel normal al inteligenței. Koko știe să facă rime – cum ar fi *do* și *blue*, *squash* și *wash* – și inventează metafore, cum ar fi, de exemplu, „cal tigru" pentru zebră și „pui de elefant" pentru marioneta lui Pinocchio. La întrebarea „De ce nu este Koko precum ceilalți oameni?" ea răspunde corect și cu înțelepciune: „Koko, gorilă." În peste treizeci de ani de pregătire, gorila a dobândit o adevărată virtuozitate în ceea ce privește limba vorbită de oameni, atingând performanțe la care nici un alt animal nu a mai ajuns vreodată. Francine „Penny" Patterson este de părere că a învăța ceva de la Koko înseamnă a învăța ceva despre gorile. De exemplu, ce spun gorilele când se bucură? „Îmbrățișat gorila." Și ce spun gorilele când sunt supărate? „Toaletă, draci."

Un aspect foarte important în ceea ce privește succesele lui Koko este faptul că acestea sunt posibile numai în condiții izolate de laborator. Gorilele care trăiesc în sălbăticie, dar și acelea din grădinile zoologice au alte preocupări și nu au timp pentru gramatica limbii în care comunică oamenii. Cu toate acestea, se pare că gorilele sunt mai inteligente decât ar trebui să fie pentru a se orienta în propriul habitat și pentru căutarea hranei.

Așa cum se întâmplă și în cazul oamenilor, inteligența primatelor derivă din problemele și necesitățile comportamentului social. Dintre toate provocările din lumea primatelor, cele mai complicate sunt regulile jocului în cadrul grupului: și în acest caz, inteligența primatelor se datorează regulilor existente în plan social. Această observație explică, fără îndoială, de ce experimentele lingvistice cu primate sunt problematice. Se pot învăța toate acele înțelesuri prezente în lumea maimuțelor sau care pot fi derivate din aceasta. Tot restul rămâne „într-un chip natural" într-o zonă întunecată pentru primate, la fel cum pentru om multe dintre lucrurile pe care le fac primatele rămân o enigmă. Inteligența este, deci, strâns legată de mediul social specific fiecărei specii, cu toate că experimentele cu primate determină performanțele animalelor pornind nu de la criterii specifice primatelor, ci de la criterii specifice oamenilor. Din acest punct de vedere, performanțele primatelor în sfera achiziționării limbajului se pot compara cu acelea ale unui copil de doi ani. Iar în ceea ce privește aritmetica, așa cum o arată rezultatele obținute cu femela cimpanzeu Ai din Kyoto, publicate cu câțiva ani în urmă, acestea se pot ridica la nivelul unor copii de vârstă preșcolară. Acest exemplu arată faptul că primatele pot folosi, în câteva situații de bază, un anumit limbaj, precum și un sistem numeric, ce depășesc formele lor normale de comportament și comunicare, specifice speciei. Dar care este consecința morală?

În același timp, oamenii nu se definesc doar prin capacitatea lor de a folosi limbajul și prin abilitatea lor de a face operații matematice. Din acest punct de vedere, persoanele cu handicap psihic sau nou-născuții nu dispun de nici un fel de abilități. Cu toate acestea, au dreptul de a se bucura de protecție pe baza unor principii morale, drept de care primatele nu se bucură. În vreme ce cimpanzeii și gorilele învață să comunice și să socotească în laborator, pentru a avea acces la comunitatea morală a oamenilor, oamenii nu trebuie în nici un caz să își dovedească inteligența pentru a se bucura de considerație.

Pentru susținătorii Great Ape Project, inteligența primatelor este un argument în sine. Nu doar materialul genetic, ci și

calitățile intelectuale, cum ar fi conștiința de sine, inteligența, formele complexe de comunicare și sistemele sociale unesc într-o comunitate morală „primatele maimuțe și primatele oameni". Pentru ca cineva să fie acceptat în această comunitate, criteriul de bază îl reprezintă conceptul utilitarismului preferențial de „persoană". Datorită faptului că primatele au dorințe și intenții și urmăresc anumite interese, sunt persoane. Ca urmare, ele nu au doar dreptul la protecție, ci și drepturi fundamentale: primatele au dreptul de a nu fi folosite în experimente care să le afecteze integritatea fizică și de a nu fi arătate în spectacole de circ sau în grădini zoologice, au dreptul la un habitat natural asemănător cu acela pe care îl are un popor primitiv pe cale de dispariție. Cei de la GPA consideră că nu organizațiile pentru protecția animalelor, ci reprezentanții ONU ar trebui să se ocupe de această problemă.

Imediat au apărut și obiecțiile: are, într-adevăr, sens să vorbim despre „dreptul" primatelor la integritate corporală și libertate, fără să ne gândim cum ar trebui să-și îndeplinească „obligațiile" ce decurg de aici? Cum ar fi ca, pe viitor, primatele care vor face parte din societatea umană să-și achite taxele și impozitele sau să-și satisfacă stagiul militar? Lăsând ironia la o parte, s-a pus mereu întrebarea ce s-ar întâmpla dacă maimuțele ar încălca un drept acordat de oameni, dar pe care de fapt nu l-ar fi acceptat. Cum am putea intepreta „războiul" dintre cimpanzei sau „crima" și „canibalismul" în rândul primatelor? Ce se poate întâmpla cu o maimuță care rănește sau chiar ucide un om? Va fi ea condamnată, avându-se în vedere criteriul valabil pentru „persoane"?

O altă problemă cu Great Ape Project este inconsistența logică. Pe de o parte, activiștii pentru drepturile animalelor tind să atenueze granița dintre om și animal, care a fost catalogată drept „speciism". Din acest punct de vedere, criteriul moralei nu ar fi apartenența la specia umană, ci faptul că posedăm senzații complexe și un set minim de interese. Oamenii nu trebuie să se ia pe sine ca punct de pornire, ci trebuie să accepte orice ființă care îndeplinește condiția de a fi o „persoană". Până aici, totul e în regulă. Cum e posibil ca pornind de la aceste premise GPA

să afirme că primatele ar trebui să aibă un tratament privilegiat din punct de vedere moral deoarece, dintre toate animalele, *seamănă cel mai bine cu omul*? Pentru unii activiști pentru drepturile animalelor, GPA este prea lax, inconsistent și „antropocentric". Ei se întreabă, asemenea criticilor conservatori, care nici nu vor să audă de transgresarea graniței dintre om și animal, care ar fi fost avantajul dacă nu s-ar fi stabilit o graniță între om și cimpanzeu, ci între urangutan și gibon.

Justificarea susținătorilor GPA este aceea că revendicările lor au un caracter simbolic. Și Peter Singer și-ar dori extinderea graniței dincolo de specia gibonilor și să acorde drepturi tuturor animalelor capabile să sufere și să se bucure. Din această perspectivă, solicitarea de drepturi similare cu cele ale omului pentru primatele mari reprezintă doar un prim pas, o încercare în urma căreia s-au înregistrat primele succese. În octombrie 1999 guvernul Noii Zeelande le-a acordat tuturor primatelor care trăiau în țară, circa treizeci, dreptul inviolabil la viață. Marea Britanie a interzis, începând din 1997, orice fel de teste pe primatele de talie mare. Să fie acesta începutul unei revoluții în gândire? Nu cumva vechea graniță dintre om și animal a devenit desuetă? Nu cumva locul eticii tradiționale ar trebui luat de teoria cunoașterii? După cum am văzut, specialiștii în neuroștiință pun la punct noi ierarhii cu privire la raportul dintre impulsuri și reflexe, reacții și procesarea informației. Știm în prezent că, de fapt, conștiința omului are doar o foarte redusă componentă rațională. Cea mai mare parte a lumii noastre este determinată din punct de vedere prelingvistic, datorită abilităților pe care oamenii și animalele le au în comun. Ideea conform căreia rațiunea este o trăsătură de bază a comportamentului uman reprezintă o ficțiune. Clasificarea primatelor mai aproape de oameni sau de animale este o chestiune de definire. Nimeni nu putea descrie mai bine situația decât primatologul japonez Toshisada Nishida: „Cimpanzeii sunt fascinanți în felul lor. În unele privințe ne sunt inferiori, iar în altele, ne sunt superiori." Oricum, stadiul actual al cunoștințelor despre om și primate impune o schimbare a modului de gândire, indiferent dacă

aceasta va fi sau nu legiferată. Tendința pare clară: cu cât neuroștiința face mai multe progrese, cu atât suntem mai aproape de „rudele" noastre. Rezultatele actuale din psihologia behavioristă vor rămâne, cât de curând, în urma neuroștiinței. Dar, odată cu acest fapt se vor pierde și acele perspective spirituale, înduioșătoare și liniștitoare – precum cele oferite de gorila Koko – și care dezmint prejudecata conform căreia animalele nu ar avea nici o reprezentare despre moarte.

– Ce este moartea? a întrebat-o Maureen Sheehan, colega lui Francine Patterson, pe Koko.

Aceasta s-a gândit o vreme, apoi a indicat trei semne: „plăcut", „peșteră", „la revedere".

În perioada în care Darwin situa originea omului în regnul animal, a ezitat destul de mult până să-l denumească „animal inteligent". Deja în secolul XX celebrul biolog evoluționist Julian Huxley, nepotul celui mai fervent apărător al lui Darwin, Thomas Henry Huxley, a numit omul „Psychozoa" (minte-animal). În prezent, specialiștii în neuroștiință ne scot din această rezervație și ne aduc printre rudele noastre, care nu sunt nici creaturi lipsite de minte, nici ființe „inferioare". Și ele au o valoare de care trebuie să ținem seama. Dar unde începe această valoare în natură? Merită să protejăm natura în ansamblul ei?

BCU IAȘI / CENTRU UNIVERSITAR

WASHINGTON

PLÂNSUL BALENELOR
DE CE TREBUIE SĂ PROTEJĂM NATURA?

Sunt inteligente, au ureche muzicală și sunt sensibile. Mamele alăptează puii timp de opt luni și se află alături de ei vreme de mai mulți ani. La treisprezece ani, ating maturitatea sexuală. Puține animale au o viață socială atât de diversă. Limbajul lor este complex, iar grija pe care și-o poartă una alteia este exemplară. Făptura lor jucăușă pare să aibă în sine ceva fermecător, captivant. Ele mor după o viață lungă, între șaptezeci și optzeci de ani. Singurii lor dușmani sunt norvegienii cei răi, islandezii cei răi și japonezii cei răi. În ultimii douăzeci de ani, 25 000 de balene au murit străpunse de harpoanele vânătorilor, sângerând cu organele interne sfâșiate sau sufocându-se spintecate pe punțile modernelor vase-fabrică, cu plămânii străpunși sau cu diafragma ruptă. 25 000 de balene moarte. Cum este posibil ca Dumnezeu sau comunitatea internațională să permită așa ceva?

Nu este permis să fie ucisă în oceanele lumii nici măcar o singură balenă, după cum prevede rezoluția din 1986 a Comisiei pentru Vânătoarea de Balene, cu excepția populațiilor indigene care trăiesc în zona Arcticii și a situațiilor legate de cercetarea științifică. Se pare că, din momentul adoptării rezoluției, japonezii au devenit însetați de cunoaștere și de aceea studiază până la o mie de balene anual. Norvegienii au redevenit în schimb o populație indigenă: cine dorește să ucidă balene poate să o facă liniștit, iar membrii Comisiei pentru Vânătoarea de Balene asistă pasiv la tot ce se întâmplă sau votează, cu majoritate

BOSTON COLLEGE UNIVERSITY LIBRARY

absolută, așa cum s-a întâmplat în cadrul ultimei întruniri, împotriva interdicției.

Desigur că vânătoarea de balene nu este deloc o îndeletnicire prea atrăgătoare, dar acest lucru îl știu și japonezii. Și nici nu este o afacere profitabilă pentru că japonezii mai sensibili, ca și nemții mai sensibili, de altfel, se feresc să consume carne de balenă. Se spune însă că, în cazul japonezilor, vânătoarea de balene este o tradiție care datează din Evul Mediu, iar la tradiții nu se poate renunța doar pentru că este vorba despre o specie pe cale de dispariție. Tocmai acesta este însă argumentul acelor membri ai Comisiei pentru Vânătoarea de Balene, care se opun vânării lor: motivul pentru care vânătoarea de balene nu este permisă este că numărul lor *a scăzut* foarte mult, nefiind vorba aici despre *dreptul la viață*! Există un Consiliu ONU pentru Drepturile Omului, dar nu și un Consiliu al ONU pentru Drepturile Animalelor, ci numai o Comisie pentru Vânătoarea de Balene. Nu există nici un organism internațional pentru protecția animalelor și nici un document în care să fie specificate drepturile animalelor. Singurele organisme existente sunt comisiile de comerț, cum ar fi Comisia pentru Vânătoarea de Balene și, ca instanță supremă, CITES, cu alte cuvinte Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora.[1]

Convenția CITES s-a desfășurat pentru prima dată în 1973, la Washington. Cu toate acestea, începând din 1973, oamenii au nimicit aproape jumătate din speciile de floră și faună care existau la acel moment, ceea ce înseamnă un masacru de proporții. Situația este dramatică. Pagubele provocate planetei în ultimele decenii au fost mai mari decât cele produse de la începuturile omenirii până la al Doilea Război Mondial. În fiecare an, 5% din suprafața planetei cade pradă incendiilor. Numai 6% din această suprafață mai este acoperită în prezent cu păduri tropicale, biotopurile cu cea mai mare diversitate de specii. În mai puțin de treizeci de ani, suprafețele acoperite de păduri s-au redus aproape la jumătate. Dacă defrișările vor

[1] Convenția privind comerțul internațional cu specii de faună și floră sălbatice, aflate în pericol (n.red.)

continua în acest ritm, în anul 2045 va fi tăiat și ultimul copac din pădurea tropicală. În fiecare zi dispar câteva sute de specii de animale, majoritatea dintre ele fără să fi avut un nume și fără să fi fost descoperite de oamenii de știință.

Nimeni nu știe câte specii mai există în prezent. S-ar putea să fie 30 de milioane, cifră indicată în statistici; poate că este vorba, însă, despre 100 de milioane sau numai despre șase milioane. Spre deosebire de Cretacic, moment în care, odată cu sfârșitul epocii dinozaurilor, a început aceea a mamiferelor, rata extincției este în prezent de cel puțin un milion de ori mai mare decât rata apariției noilor specii. De exemplu, o cincime dintre toate speciile de păsări au dispărut sau sunt pe cale de dispariție. Cu fiecare specie dispărută, dispare pentru totdeauna genotipul complex ce variază între un miliard și zece miliarde de perechi bazice. Lipsa de reflectare a acestui dezastru ecologic în presă și politică pune generațiile viitoare în fața unei probleme extrem de dificile. Este surprinzător faptul că în Germania există o singură catedră pentru etica mediului, pe lângă cele circa patruzeci de catedre dedicate filosofiei secolului al XVIII-lea. Lipsa de interes a universităților este uriașă. Cu greu se mai poate întâlni o disciplină filosofică atât de neglijată precum etica mediului. Dar ce alt domeniu ne-ar putea oferi răspunsuri convingătoare la chestiunea fundamentală a protecției speciilor – și anume de ce și prin ce mijloace oamenii ar trebui să împiedice dispariția a numeroase specii de viețuitoare?

La prima vedere răspunsul pare simplu. Trebuie să protejăm natura pentru a ne proteja pe noi înșine. „Mai întâi moare pomul, apoi omul." Poate că este adevărat, dar lucrurile nu sunt atât de simple. Ar trebui să ne întrebăm mai întâi: ce este, de fapt, mediul? O „valoare"? O serie de factori ecologici interdependenți? O ființă uriașă?

Pentru englezul James Lovelock, de exemplu, *toate ființele vii trebuie respectate*. Lovelock este un cunoscut chimist, medic și geofizician, care a publicat numeroase studii științifice și a patentat numeroase brevete de invenție. Numai că viziunea lui asupra lumii este oarecum ieșită din comun. Din punctul lui de vedere, nu doar animalele și plantele sunt ființe vii, ci și materiile

considerate neînsuflețite, cum ar fi petrolul, stratul de humus, stâncile de calcar și oxigenul. Toate au luat naștere în urma interacțiunii unor procese biochimice cu dinamică accentuată. Pe un ton mai puțin entuziast, dar folosind argumente asemănătoare, filosofii mediului au afirmat, mai ales în anii '80 și '90, că respectul, responsabilitatea și demnitatea ar trebui extinse asupra naturii în ansamblu.

Cei care, asemenea lui Lovelock, afirmă că tot ceea ce există în natură are valoare, ar putea să ajungă cu ușurință la concluzii ciudate sau chiar inumane potrivit cărora omul este singurul factor perturbator într-o lume minunată a echilibrului împlinit și armoniei. Nu este prin urmare surprinzător faptul că Lovelock, care a împlinit nouăzeci de ani în 2009, vede un lucru bun în catastrofa nucleară de la Cernobîl: deoarece oamenii nu au mai ajuns în zona afectată de radiații, în acel teritoriu părăsit au început să crească numeroși copaci și tufișuri. Imunitatea plantelor la radioactivitate este mai mare decât la oameni. Spre bucuria lui Lovelock, noul habitat nu este afectat de prezența omului. Numai cineva care nu a fost afectat de catastrofă poate avea un asemenea punct de vedere. Oare la fel se bucură și mama unui bebeluș cu cancer osos? Greu de crezut.

Frumusețea naturii nu înseamnă și bunătate, iar după ce i-am surprins și părțile mai puțin plăcute, atunci ea nu ni se va mai părea nici frumoasă. Stâncile, canioanele, deșerturile și defileurile, pe care noi, oamenii de astăzi, la considerăm grandioase, sunt urmele unor uriașe catastrofe. Exploziile cosmice, căderile de meteoriți, erupțiile vulcanice devastatoare și alte dezastre geologice au scris istoria unei planete care a început cu o diversitate uluitoare a formelor de viață și a păstrat doar un singur procent din această biodiversitate. Restul speciilor au dispărut pentru totdeauna, înghițite de cenușa vulcanilor, înghețate sub stratul cenușiu de praf din atmosferă, prinse în capcane meșteșugite, fălci cu colți ascuțiți și gheare care nu iartă, forme de viață învinse în lupta dură pentru reproducere. Este nevoie de o anumită doză de ignoranță romantică, pentru a concilia cruzimea și disonanțele vieții cu pacea Genezei și Grădina Paradisului.

„În sine", natura nu este nici bună, nici rea. Ea nici nu știe ce înseamnă binele și răul.

Valoarea „în sine" a naturii nu este ușor de stabilit.

În condițiile în care milioane de specii de animale au dispărut, fără ca omul să intervină – și există filosofi în Europa occidentală care susțin că acesta este un „proces desfășurat în condiții de armonie" – atunci ce se poate spune despre nimicirea faunei de către om, care are loc în prezent? Și omul este, după cum se știe, un animal, și faptul că elimină, respectiv extermină alte specii, reprezintă un proces „natural" care, chiar dacă la o scară mai mică, are loc tot timpul în natură. Din acest punct de vedere, *Homo sapiens*, care a luat în stăpânire pământul în mileniile trecute, și s-a înmulțit, ajungând la o populație de miliarde de indivizi, constituie o catastrofă naturală printre altele. Ca factor de selecție biologică, omul stabilește cursul evoluției, hotărând cine supraviețuiește și cine dispare.

Dacă discuția despre valoarea intrinsecă a naturii nu este la îndemână, ea poate duce totuși la alte presupuneri: dacă natura are valoare, atunci valoarea aceasta există indiscutabil *pentru om*. Un motiv convingător în sprijinul conservării speciilor este acela că, *din punct de vedere ecologic, omul are nevoie de natură*. În mai puțin de zece ani, spiritul vremii a adus în prim-planul conștiinței poporului german termeni precum „eco" și „bio". De aici și zicala care spune că, la scurtă vreme după ce moare pomul, moare și omul. Avem nevoie de pădurile tropicale pentru atmosferă, avem nevoie de oceane nepoluate pentru climă și pentru rezervele de apă potabilă. Pe planeta noastră, după cum se spune, toate lucrurile au legătură între ele. Lumea este un imens ecosistem în care fiecare specie ocupă un loc important. Așa să stea, într-adevăr, lucrurile? E greu de dat un răspuns deoarece nu s-a lămurit pe deplin problema necesității ecologice a existenței unei multitudini de specii. Pe scurt, ecologiștii împărtășesc două puncte de vedere contradictorii: să presupunem mai întâi că lumea este un avion. Ce rol au numeroasele specii de plante și animale? Există un grup de ecologiști, ce consideră că fiecare specie este ca un fel de nit, care face astfel încât avionul să nu se dezmembreze. De fiecare dată când dispare un nit,

avionul își mai pierde puțin din capacitatea de a zbura. Niturile continuă să dispară până în momentul prăbușirii avionului. Cel de-al doilea grup de ecologiști vede altfel lucrurile. Pentru ei, multe dintre specii sunt ca niște pasageri în plus la bordul avionului, care ar putea zbura foarte bine cu mai puțini pasageri.

Indiferent de situație, un lucru este sigur: nu toate speciile de plante și de animale sunt de neînlocuit din punct de vedere ecologic! Surprinzător, această regulă este valabilă pentru cele mai frumoase exemplare ale vieții sălbatice. Tigrul siberian, girafa okapi, ursul panda, urangutanul și anumite specii de delfin sunt pe cale de dispariție. Cu toate acestea, soarta munților Sihote-Alin nu depinde de ultimii trei sute de tigri care mai trăiesc astăzi acolo. Același lucru este valabil și pentru exemplarele de okapi din pădurea tropicală Ituri, despre ultimii urși panda din China și despre ultimii urangutani din Sumatra și Borneo. Orice iubitor al viețuitoarelor marine poate să fie sigur că nici un ocean nu va dispărea fără balenele care îl populau.

Chiar dacă efectele intervenției omului nu se pot estima pe termen lung, dispariția anumitor specii nu va atrage după sine urmări iremediabile. Este foarte posibil ca doar câteva specii de copaci să asigure ciclul carbonului în pădurile tropicale. Infestarea surselor de apă potabilă și distrugerea stratului de ozon afectează grav circuitul biologic din natură. Faptul că dispar tigrii, girafele okapi, ursii panda, urangutanii și balenele nu duce la asemenea urmări. Se pare că dorim să protejăm anumite specii de animale pe cale de dispariție, deși prezența lor nu este neapărat necesară în ecosistemele în care trăiesc. Oamenii cheltuie mult mai multă energie și bani pentru a salva animale relativ neimportante din punct de vedere ecologic decât pentru salvarea unor insecte, microbi și bacterii mult mai importante. Ecologia nu este, cu siguranță, singurul factor care ne determină să întreprindem ceva pentru speciile de animale pe cale de dispariție. Și este bine să se întâmple așa. Dacă am aprecia valoarea vieții doar în funcție de rolul ei pentru circuitul biologic, am ajunge la niște rezultate îngrozitoare. Anumite bacterii au un rol mult mai important și mai benefic pentru ecologie decât omul. La rigoare, aceste bacterii ar fi de preferat omului? Ar trebui să ne bucurăm

de faptul că, pe planeta noastră, mor de foame anual șapte milioane de oameni? Să ne bucurăm de faptul că acei oameni nu mai trebuie să mănânce în fiecare zi, conservând astfel resursele naturale, cum ar fi pădurea tropicală?

Ecologia, în sensul strict al cuvântului, nu are nici o legătură cu morala. Nici o persoană întreagă la minte nu va vedea în ceilalți biocatalizatori pentru transformări ale materiei și energiei, nici măcar un sociopat cum a fost Phineas Gage. Dacă admitem că oamenii sunt mai valoroși decât arborii de cauciuc, acest lucru se datorează faptului că au *senzații* complexe. Și câinii, pisicile, porcii, tigrii sau elefanții pot avea senzații precum durerea sau plăcerea. Diferența dintre dreptul la viață al omului și cel al altor animale este, în orice caz, graduală, în funcție de percepția pe care o avem asupra complexității vieții emoționale a acestora. Protejarea anumitor specii nu are nici un sens dacă nu se ține seama de dreptul la viață al ființelor complexe, dreptul la viață constituind singurul argument etic. De aceea, când în cadrul CITES se pune problema numărului de balene vânate, nu este vorba doar de faptul de a stabili dacă, din cauza norvegienilor și japonezilor, balena cenușie și balena-știucă sunt cu adevărat pe cale de dispariție. Aceste aspecte nu pot fi ignorate nici atunci când se pune problema dacă este legitimă sau nu împușcarea elefanților din Africa. Cei care consideră că este legitim să împuști animalele din parcuri naționale, dat fiind că numărul lor este probabil mare, ar trebui să se întrebe dacă nu cumva ar trebui luate aceleași măsuri și în cazul oamenilor al căror număr este, fără îndoială, prea mare.

Chestiunea referitoare la protejarea diferitelor specii de plante și animale va trebui abordată în viitor nu doar pe baza considerațiilor ce țin de necesitatea ecologică. Nici raritatea exemplarelor dintr-o anumită specie nu reprezintă neapărat un criteriu etic. Faptul că exemplarele dintr-o anumită specie sunt rare nu spune nimic despre capacitatea lor de a suferi. Fără îndoială că girafele okapi, tigrii și urangutanii au interese vitale, dar ceea ce este valabil dincolo de orice îndoială pentru un anumit individ se aplică oare întregii specii? Se pare că aici are importanță dacă venim cu argumente aduse în numele moralei

sau în numele victimei. Cum ar putea ști un animal că specia lui e pe cale de dispariție și cum ar putea suferi din această cauză? Dacă în următorii ani tigrul siberian va dispărea pentru totdeauna din pădurile de mesteacăn din Manciuria, dispariția speciei sale îl va interesa mai puțin pe tigru decât pe noi. Noi salvăm tigrii nu de dragul acestora, ci în interesul acelor oameni care sunt de părere că tigrii sunt fascinanți și nu doresc să stea indiferenți în timp ce braconierii ucid ultimele exemplare din această specie de felină pentru un pumn de dolari. Dar ce importanță au criteriile estetice, atunci când este vorba despre protejarea unor specii de plante și de animale pe cale de dispariție? De ce mai trebuie ca în taigaua din munții Sihote-Alin să mai existe tigri? Nu este de ajuns că ei există și se înmulțesc foarte bine în grădinile zoologice din întreaga lume? Oare necesitatea estetică de a recunoaște „valori", pe care noi nu le-am creat, nu va înceta oare să existe odată cu extincția speciilor?

Nici un filosof și nici un ecologist nu poate furniza argumente solide pentru existența celor câtorva milioane de specii de animale. Pe de altă parte, este nevoie de eforturi substanțiale din partea filosofului pentru a explica de ce trebuie să existe oameni. Cel mai puternic argument pentru valoarea omului este capacitatea lui complexă de a fi fericit și de a suferi. Dar dacă același lucru este adevărat și în cazul elefanților și al balenelor, aceste specii ar trebui protejate, iar habitatul lor natural ar trebui conservat. Iar aceasta nu pentru că este vorba despre animale rare sau frumoase, ci pentru că au interese vitale pe care nu ar trebui să le ignorăm. Iar în privința animalelor cu o viață conștientă mai puțin sesizabilă, ar trebui să se procedeze cu multă prudență. Știm foarte puține despre universul emoțional al broaștelor și al păsărilor, al plantelor și al meduzelor. Și acum oamenii își impun agresiv propriile interese pe care le numesc „antropocentrice", de parcă poluarea mărilor, a aerului și epuizarea resurselor existente ar fi cu adevărat spre binele „antropocentric" al omenirii, și nu o dovadă de prostie.

Unde vom trasa însă granița între modificarea naturii în interesul omenirii și distrugerea naturii? Și ce se întâmplă însă cu propria noastră natură?

Montréal

Sentimentele unei clone Este permisă clonarea?

Ce fac, de fapt, raelienii? Exact, secta aceea cu pretenții profetice, dar care nu este nimic altceva decât un amestec dubios între capitalism agresiv, science-fiction, visuri hippy și biserică horror, și care a anunțat în urmă cu câțiva ani crearea primei clone umane la Montréal și, odată cu ea, începutul drumului către eternitate. Bebelușul, *Eve*, dacă s-a născut cu adevărat, ar trebui să aibă astăzi opt ani, la fel ca și clonele 2 și 3 care, potrivit reprezentanților sectei, s-ar fi născut în ianuarie 2003. Răspunsul este simplu: raelienii nu prea fac multe lucruri. Chiar și fondatorul și conducătorul sectei, comentatorul sportiv francez Claude Vorilhon, a făcut anunțuri legate de evenimente irelevante, cum ar fi, de exemplu, acela că s-au obținut alune modificate genetic pentru cei care sunt alergici la alune. Dacă romancierul francez Michel Houellebecq nu ar fi vorbit despre ei în termeni elogioși, nimeni nu ar fi știut astăzi de existența raelienilor.

Ce face, de exemplu, ginecologul italian Severino Antinori – cealaltă eminență cenușie a clonării? Poate vă amintiți că în aprilie 2002 a susținut că ar fi inseminat trei femei cu embrioni clonați. La sfârșitul lunii noiembrie 2002, Antinori a confirmat faptul că acele femei erau gravide, urmând ca primul copil clonat să se nască la începutul lunii ianuarie 2003. Cu toate acestea, clonele lui Antinori au dispărut în agitația creată în jurul lui Vorilhon și a sectei sale, pentru a nu mai apărea niciodată. O grevă a foamei începută în ianuarie 2003 în semn de protest

față de ministrul sănătății din Italia a fost ultimul semn de viață relatat în presă al lui Antinori.

Și cu ce se mai ocupă omul de știință american Panayiotis Zavos, de la Institutul de Andrologie din Lexington, Kentucky? În vara anului 2004, clonase un embrion uman și avea dovezi în acest sens. Patru zile mai târziu, însă, a distrus embrionul respectiv. Zavos a declarat atunci că totul ar fi fost doar un exercițiu în vederea proiectului de inseminare a embrionilor umani clonați în uterul mamei. Este foarte puțin probabil ca acest lucru să fi reușit, având în vedere lipsa unui feedback pozitiv, mai ales din partea comunicativului Zavos.

La peste zece ani după clonarea lui Dolly, oaie care a văzut lumina zilei într-un staul din Scoția, nu a apărut nici unul dintre copiii clonați despre care s-a vorbit până acum. Proiectul care i-a entuziasmat pe unii, dar i-a înfiorat sau i-a scandalizat pe cei mai mulți, a rămas până acum nerealizat. Dar de ce ideea legată de copiii clonați ne tulbură atât de mult? Din punct de vedere etic, de ce clonarea este reprobabilă și expusă obiecțiilor? Pentru a pune întrebarea mai exact: în care moment al clonării intervine lipsa de morală?

Reproducerea artificială a oamenilor, conform criticilor clonării, contravine demnității umane. După cum a afirmat Kant, omul „este scop în sine" și, prin urmare, nu trebuie instrumentalizat. Prin clonare, omul este instrumentalizat și își pierde demnitatea. Pentru a verifica această observație, să intrăm în detaliu. Geneticienii disting în prezent între două noțiuni: „clonarea reproductivă" și „clonarea terapeutică".

Prin *clonare reproductivă* se înțelege crearea unui organism care, din punct de vedere genetic, este în cea mai mare parte identic cu modelul său. În acest scop, dintr-o celulă umană se extrage nucleul, care conține întreg materialul genetic. În următoarea etapă, se selectează un ovul și i se extrage nucleul. Nucleul celulei somatice este introdus în ovulul modificat pentru a fi implantat în uterul unei mame-surogat. Dacă acest experiment efectuat pe om ar reuși, la nouă luni după implantarea ovulului în uter, mama-surogat ar aduce pe lume un copil al cărui genotip corespunde aproape în totalitate cu cel al donatorului

celulei somatice. Acest tip de procedură a fost folosită pe șoareci, șobolani, vaci, capre, porci, pisici sălbatice din Africa, cerbi cu coada albă, bizoni, cai, câini și oi – așa cum s-a întâmplat cu Dolly. După cum am spus, procedura nu a avut succes în cazul oamenilor.

Numărul celor care susțin clonarea reproductivă a oamenilor este foarte redus. Majoritatea statelor interzic crearea oamenilor identici din punct de vedere genetic, chiar dacă ONU nu a reușit să interzică pe plan mondial această practică. În ceea ce privește plantele și animalele, nu există limitări în acest sens. Începând din anii '90, multiplicarea plantelor agricole și a animalelor de fermă a devenit un proces normal. Dar de ce, în cazul clonării reproductive a oamenilor, există obiecții de natură etică, atât intuitive, cât și raționale, care nu apar atunci când este vorba despre animale?

Mulți se înfioară la gândul că materialul genetic al unor oameni poate fi copiat și transferat asupra altora. Numeroase thrillere și filme de groază abundă în scenarii de coșmar în care este vorba despre clonare. Faptul că fiecare om este *unic* se numără fără îndoială printre cele mai importante convingeri pe care le avem.

Unicitatea individului este pentru numeroși oameni o valoare deosebit de importantă. O încălcare deliberată a acestei „legi" este considerată un delict. În cazul animalelor, suntem din ce în ce mai puțin sensibili. Câinele nostru ni se pare unic, la fel și pisica și calul. Carasul auriu ne este indiferent din acest punct de vedere, iar dacă porcul din farfurie este sau nu unic ne interesează și mai puțin. Sentimentul unicității este rezervat unor ființe privilegiate.

Aceste obiecții intuitive au la bază mai multe argumente, care sunt valide doar atunci când se susține temeiul valorii unicității. Cel ce clonează reproductiv un animal are nevoie de foarte multe ovule, având în vedere că doar câteva dintre cele câteva mii de ovule implantate se dezvoltă, astfel încât din ele să se nască organisme sănătoase. Rata de succes în cazul animalelor este foarte mică și cele mai multe dintre ovule mor. Și în cazul oamenilor s-ar întâmpla, cu siguranță, același lucru. Chiar dacă,

la prima vedere, totul ar fi în regulă, este posibil ca zilele unui om clonat să fie numărate. Oaia Dolly a trăit șase ani, adică jumătate din durata medie de viață a unei oi. În februarie 2003, când Dolly a murit în urma unei grave pneumonii și a unei artrite severe, au apărut întrebări referitoare la stabilitatea genotipului ei.

Fragilitatea lui Dolly și faptul că a îmbătrânit prematur constituie un argument foarte clar și totuși atacabil împotriva clonării umane. Ar fi aceasta în regulă dacă s-ar înlătura aceste erori „de natură tehnică"? Iar obiecția potrivit căreia, în timpul experimentelor de acest fel, se distrug nenumărate ovule i-ar sensibiliza doar pe cei pentru care un ovul are deja o viață demnă de a fi ocrotită necondiționat. Să lăsăm argumentarea în acest punct și să ne întoarcem la avantajele și dezavantajele *clonării terapeutice* pentru om.

Înainte de toate ar trebui să înlocuim acest termen inadecvat. Chiar și termenul de „clonare reproductivă" derutează, deoarece clonarea presupune deja o reproducere, adică o „reduplicare". Termenul de „clonare terapeutică" se bazează pe o viziune a viitorului, dorită în medicină: într-o bună zi, ar fi posibilă prelevarea țesuturilor sau chiar organelor embrionilor clonați pentru transplant. În acest scop, embrionii vor fi distruși într-un stadiu incipient al dezvoltării, după ce are loc diviziunea celulară. Apoi, celulele sunt multiplicate pentru a genera țesuturi funcționale. Într-o bună zi, ar fi posibilă, de asemenea, folosirea în viitor, în scop terapeutic, a celulelor stem, care ar putea fi implantate direct în celulele afectate sau distruse.

Cam atât despre clonarea terapeutică. Chiar dacă aceste idei s-ar realiza într-o bună zi, lucru care, după cum vom vedea, este destul de improbabil, clonarea tot nu ar fi „terapeutică", ci la fel de reproductivă ca și clonarea „reproductivă". Diferența nu constă în *procedeul* de clonare, ci în *scopul* urmărit: clonez pentru a crea oameni cu genotip identic sau în scopuri medicale? Deoarece clonarea în sine nu este niciodată terapeutică, termenul ar trebui înlocuit cu acela de *clonare în scopuri științifice*, întrucât despre asta este vorba.

Entuziasmul unor oameni de știință în privința celulelor stem embrionare se datorează nenumăratelor posibilități pe care acestea le oferă în plan teoretic. Celulele stem embrionare pot fi comparate cu zăpada proaspăt căzută, care poate lua orice formă și culoare. Geneticienii le numesc *totipotente* (care pot orice). Deși, teoretic, din celulele stem se poate obține orice țesut, trebuie spus însă că, în practică, nu s-au înregistrat prea multe succese. O altă piedică importantă este reacția de respingere a sistemului imunitar în care urmează să fie implantate celulele stem. Când s-au făcut experiențe pe animale, rata de respingere a fost foarte mare, ca și incidența formării tumorilor canceroase.

Cum ar trebui considerată, deci, clonarea? Să începem cu argumentul demnității umane. În ce măsură clonarea umană încetează să considere omul o valoare intrinsecă, și îl instrumentalizează într-un mod nepermis din punct de vedere moral? În cazul clonării reproductive, situația pare simplă. Este clar că omul simte nevoia (în ciuda îndoielilor lui Ernst Mach), să se considere unic, diferit față de „eul" altui om. Întreaga noastră concepție despre sine, precum și cultura noastră au la bază, nu în ultimul rând, acest caracter unic. Oamenii care întâmpină dificultăți în a spune „eu" atunci când vorbesc despre sine au, în general, o gravă problemă psihică. Un om creat în urma clonării reproductive nu ar putea să se considere un individ (ceva „nedivizat") pentru că, având în vedere cum a luat naștere, el este un organism (ceva „divizat"). În loc să se simtă unic, va trebui să se împace cu gândul că este o copie, cu excepția situației în care clona nu s-ar întâlni niciodată cu persoana care i-a furnizat genotipul și nu ar afla, deci, că este o clonă.

Dar care este sensul unui asemenea experiment psihologic și sociologic îngrozitor? Deși curiozitatea cercetătorilor interesați de sentimentele unei clone va fi satisfăcută, ea va fi expusă riscului de a trece prin traume psihice. Acesta este un exemplu clar de „instrumentalizare". Nici nu este de mirare faptul că foarte mulți oameni sunt împotriva clonării reproductive și că în numeroase state ea este interzisă prin lege, mai ales că nu se întrevede nici un avantaj care să compenseze un asemenea risc.

Se pare că altfel stau lucrurile când este vorba despre clonarea în scopuri de cercetare, deoarece argumentele contra nu se aplică și aici. În acest caz nu mai este vorba despre persoane care pot fi afectate psihic, ci despre distrugerea unor embrioni într-un stadiu incipient al dezvoltării și care nu dispun de conștiință. După cum am văzut în capitolul despre avort, un embrion are, din punct de vedere biologic, viață omenească, întrucât el face parte din specia *Homo sapiens*. Pornindu-se de aici, cercetarea pe embrioni este interzisă în Germania prin Legea privind protecția embrionilor.

Dar nici măcar legea nu consideră embrionii ființe umane. Distrugerea ilegală a unui embrion și uciderea unui copil sunt două lucruri diferite. Pedeapsa legală pentru distrugerea unui embrion este mult mai redusă. Diferența între distrugerea unui embrion și omucidere devine mult mai clară dacă ne gândim că, în Germania, legea a acordat anumitor cercetători permisiunea de a lucra cu embrioni. Nu se fac, în schimb, excepții care să permită cercetătorilor săvârșirea unor crime. De aici rezultă că legiuitorii nu sunt consecvenți până la capăt când susțin că embrionii sunt demni de protecție absolută. Există aici aceeași contradicție întâlnită și în legislația privitoare la avort, ce definește embrionii atât în sens biologic, cât și în sens moral ca oameni, deși permite uciderea lor într-un stadiu incipient de dezvoltare.

Demnitatea umană a embrionilor reprezintă, deci, o problemă complexă. Dacă avem în vedere argumentele prezentate în capitolul precedent, valoarea și demnitatea unei vieți nu depinde de faptul dacă o anumită ființă are conștiință elementară, o concepție despre sine și interese proprii, ceea ce nu se poate spune despre un ovul care s-a divizat de șase sau opt ori. Dacă privim astfel lucrurile, nu există nici un motiv pentru care să i se acorde embrionului demnitate umană. Cercetarea celulelor stem embrionare instrumentalizează omul din punct de vedere biologic, nu din punct de vedere moral. În lipsa demnității, embrionul constituie o marfă printre altele. Dacă există cea mai mică speranță de vindecare prin clonare terapeutică a unor boli precum diabet, Parkinson sau Alzheimer, atunci am putea folosi cu conștiința împăcată criteriul utilitarist ce

pune în balanță suferința inexistentă a embrionilor uciși și fericirea imensă a sutelor de mii, poate chiar a milioanelor de pacienți vindecați.

Acest argument cântărește greu în discuție și este nevoie de contraargumente serioase pentru a-l combate. Cea mai puternică obiecție împotriva clonării în scopuri științifice nu este, în mod interesant, una fundamentală, ci utilitară. În ultimii ani, clonarea în scopuri științifice a făcut mare vâlvă, cu toate că rezultatele obținute de așa-zisa terapie genică au fost extrem de modeste. Fără îndoială că ideea de a înlocui țesutul bolnav cu celule modificate genetic este o idee bună. Întrebarea este însă dacă celulele stem embrionare reprezintă cea mai bună soluție în acest domeniu.

Celule stem nu apar numai la embrioni. Cu toții avem celule stem în măduva spinării, în ficat, în creier, în pancreas și în piele, pe care oamenii de știință le numesc celule „adulte". Iar celulele stem adulte sunt versatile („pluripotente") și se pot dezvolta foarte rapid. Pe toată durata vieții, ele produc neîntrerupt celule specializate pentru organismul nostru. În vasul Petri al oamenilor de știință, acestea pot forma numeroase tipuri de țesuturi celulare. Dar, spre deosebire de celulele stem embrionare, există anumite limite. O celulă stem din creier poate forma orice tip de țesut nervos, dar cel mai probabil aceasta nu poate genera o celulă hepatică. O excepție ar putea fi celulele stem din lichidul amniotic, din sângele preluat din cordonul ombilical sau din dinții de lapte.

Imensul avantaj al celulelor stem adulte față de cele embrionare este însă incontestabil. În cazul în care cercetătorii vor reuși prin stimulare biologică și chimică să transforme celule stem din creierul meu în țesut cerebral nou și să transplanteze acest țesut în creier, pentru a înlocui celulele bolnave, s-ar putea ca sistemul meu imunitar să nu mai aibă o reacție de respingere, iar riscul de cancer să dispară. Începând din anii '60 medicii utilizează celule stem prelevate din măduva spinării și din care se formează sângele pentru a trata leucemia și limfomul. În prezent există numeroase studii clinice referitoare la terapia angiopatiilor și a afecțiunilor cardiovasculare cu ajutorul

celulelor stem. Studiile clinice au semnalat succese și în cazul parezelor, a Parkinsonului, dar și în cazul recuperării după infarct. Tumorile pe creier ale șobolanilor au fost tratate cu succes, prin injectarea de celule stem adulte.

Cercetarea celulelor stem adulte deschide o serie întreagă de perspective. Dacă în următoarele două decenii bătălia împotriva Parkinsonului va fi câștigată, cercetarea celulelor stem adulte va avea probabil rezultate mai bune decât cea a celulelor stem embrionare. Adeseori însă proiecte de cercetare din cele două domenii ajung să concureze srâns pentru finanțare publică sau privată. Finanțarea cercetării celulelor stem embrionare înseamnă că aceleași sume de bani nu vor fi investite în domeniul mai promițător al celulelor stem adulte. Avantajul acestui domeniu nu este doar faptul că oferă perspective de vindecare mai realiste, ci și acela că nu pune problema din punct de vedere social. Celulele stem adulte se obțin relativ ușor, spre deosebire de celulele stem embrionare ce provin din ovule umane, de regulă în urma inseminării artificiale. Rezerva de ovule este însă limitată. Nu excludem nici faptul că donarea de ovule va deveni în viitor o afacere pentru femeile din țările în curs de dezvoltare, care vor asigura rezervele necesare, iar aceasta este, fără îndoială, o problemă etică.

Dacă adoptăm perspectiva utilitaristă și punem în balanță presupusa fericire adusă de terapia pe baza celulelor stem embrionare și de cea pe baza celulelor stem adulte, se pare că ultima variantă este cea mai bună. De aici nu ar trebui să deducem că, din considerente morale, cercetarea celulelor stem embrionare ar trebui să înceteze. Modul de gândire utilitarist ia întotdeauna în calcul doar *presupuse* succese, oferind însă o perspectivă asupra pretențiilor, imaginii și semnificației sociale a acestui domeniu de cercetare, care în ultimii ani a provocat discuții atât de aprinse.

Ingineria genetică nu este doar o chestiune fundamentală morală, ci implică și o importantă dimensiune social-etică, pe care o vom întâlni și în biomedicină.

GENT

COPIII READY-MADE
MEDICINA REPRODUCERII ÎNCOTRO?

Gent este un frumos oraș din Flandra Orientală, renumit pentru piața de flori și pentru străduțele din orașul vechi. Dar în 2002 și 2003 cuplurile tinere aveau un cu totul alt motiv de a vizita orașul. Dr. Frank Comhaire din Gent, specialist în medicină reproductivă, oferea în schimbul unei generoase sume de bani un serviciu cu totul special: posibilitatea de a alege sexul copilului. Aproximativ 400 de perechi s-au putut bucura de un copil „la alegere".

Cabinetul lui Comhaire colabora cu un laborator din Fairfax, statul american Virginia. Belgianul trimitea lichidul seminal al tatălui în SUA, unde niște aparate speciale sortau celulele spermatice în funcție de sex. Întrucât cromozomii Y (masculini) ies mai puțin în evidență în lumina laserului în comparație cu cromozomii X (feminini), celulele au putut fi separate foarte bine prin metoda *MicroSort*. În Belgia, Comhaire fertiliza in vitro un ovul al mamei cu celula spermatică aleasă de părinți și efectua inseminarea.

Cabinetul medicului belgian era parte a unui experiment mai cuprinzător, sub supravegherea FDA[1] din Statele Unite. Șaizeci de clinici și șapte centre internaționale de reproducere au intrat în acest program de alegere timpurie a sexului copilului, cel mai vast din toate timpurile. Printre clienți s-au numărat spanioli, belgieni, olandezi, britanici, scandinavi, francezi și germani.

[1] Acronim pentru Food and Drug Administration (Agenția Guvernamentală pentru Alimente și Medicamente) (n. red.)

Singura condiție pe care părinții trebuiau să o îndeplinească pentru a putea participa la acest program era ca viitoarea mamă să aibă vârsta cuprinsă între optsprezece și treizeci și nouă de ani. Erau preferate cuplurile care aveau deja un copil, pentru a se realiza așa-zisa *family balancing*. Toate celelalte restricții erau stabilite de buget. Analizele de sânge costau 1 200 de euro, cheltuielile de transport și analizele de laborator ale spermei se ridicau la 2 300 de euro, iar fertilizarea in vitro și inseminarea ajungeau la 6 300 de euro. Cei ce doreau o garanție asupra faptului că nou-născutul va avea sexul dorit mai plăteau 6 000 de euro. Prețurile ridicate îl ajutau pe Comhaire să susțină moralitatea acțiunilor sale: la asemenea sume, nu putea fi vorba despre comercializare pe scară largă. Cu cât accesul era mai exclusivist, cu atât mai puțin grave erau implicațiile etice ale întregului proces. Cei ce lucrau la proiectul „echilibrării familiale" ar fi trebuit să își facă mai multe griji din cauza justiției. În Belgia, alegerea sexului copilului din motive non-medicale nu era interzisă. Dar scandalul iscat în presă în jurul planificării familiale a lui Comhaire a determinat Parlamentul Belgiei să interzică prin lege această practică.

Colaboratorii americani ai lui Comhaire nu au avut însă de suferit. Și în prezent legea americană permite alegerea sexului copilului în cazul fertilizărilor in vitro. Tehnologia *MicroSort*, brevetată încă din 1992, se bucură și astăzi de succes. Inițial acest procedeu ar fi urmat să fie benefic pentru sănătatea populației, oferind, de exemplu, posibilitatea alegerii unei fetițe într-o familie în care hemofilia putea fi transmisă doar băieților. În 1995 s-a născut primul copil cu ajutorul acestei tehnologii. Din 1998, compania își oferă serviciile nu tocmai ieftine și cuplurilor sănătoase.

În 2003 povestea unei familii din Scoția a ajuns pe prima pagină a ziarelor din Marea Britanie. Cuplul avea trei băieți și o fetiță care a murit într-un accident. Pentru a restabili „dimensiunea feminină a familiei", cuplul a solicitat dreptul de a avea un copil in vitro și de a putea să aleagă sexul copilului. Autoritatea responsabilă în acest sens a respins solicitarea deoarece nu existau motive de ordin medical. Și acest caz a intrat în atenția

presei, numai că, spre deosebire de situația din Belgia, presa tabloidă din Marea Britanie a fost de partea părinților, iar în martie 2005 Comisia parlamentară pentru Știință și Tehnologie a solicitat modificarea legii în vigoare. Dacă existau motive bine întemeiate, părinții aveau dreptul de a alege sexul copilului lor conceput in vitro. Deși Legea privind fertilizarea și embriologia umană din 2006 interzice alegerea sexului copilului, este de presupus că în viitor vor fi admise și excepții.

Odată cu progresul tehnologic, cresc și pretențiile părinților ambițioși și întreprinzători. După sexul copilului, ei vor dori în curând să stabilească și alte trăsături ale acestuia, cum ar fi, de exemplu, culoarea ochilor sau înălțimea. Pe de altă parte, numeroși specialiști în medicina reproductivă privesc această stare de lucruri cu profundă îngrijorare. Copiii vor deveni astfel produse sortate după criterii ale managementului calității mărfurilor? „Eugenie de consum", acesta este termenul utilizat de critici pentru a desemna tehnologia selecției „bebelușilor de firmă". Ca și chirurgia plastică, medicina reproductivă ar putea deveni o piață din ce în ce mai dinamică, în scopul stabilirii de norme cu totul noi, ce ar urma să fie valabile pe plan mondial. Părinții care nu își supun la timp copiii unor teste medicale și de corectare estetică ar putea fi considerați în curând fie prea săraci pentru a-și permite acest lucru, fie prea neglijenți, aducând pe lume un copil neatrăgător și lipsit de șanse în societatea oamenilor frumoși și perfecți. Deocamdată acest lucru este doar un scenariu, însă ar putea deveni în curând realitate.

Să încercăm să examinăm din punct de vedere etic domeniul cuprinzător al diagnozei preimplant (PGD), cu toate posibilitățile și pericolele ei. Printre cele mai importante chestiuni ale concepției despre sine a omului se numără aceea legată de modul procreării – natural sau in vitro. Pentru individ, această chestiune nu contează prea mult, dar pentru medici, juriști și pentru filosofii moralei, întrebarea este esențială: ce ar trebui să știm despre copiii concepuți in vitro și ce ne este permis când facem o asemenea alegere?

În prezent, fertilizarea in vitro a devenit o practică obișnuită. În urma unui tratament cu hormoni, ginecologul stimulează

dezvoltarea foliculilor ovarieni care conțin ovule și testează calitatea spermei. Dacă tratamentul cu hormoni dă rezultate, medicul extrage din fiecare folicul lichidul folicular, ce ar trebui să conțină 5–12 ovule mature. Apoi, ovulele sunt fertilizate în eprubetă, rata succesului fiind în jur de 70%.

O metodă mai nouă se bazează pe injectarea în ovul a unui singur spermatozoid (selectat), cu ajutorul unui micromanipulator. Dacă a doua zi ovulul s-a divizat de două ori, în uter se implantează doi embrioni. O altă metodă răspândită constă în implantarea ovulului fecundat la cinci zile după fertilizare. Ovulele fecundate rămase sunt fie distruse, fie – lucru care este permis doar în unele țări – congelate în azot lichid. La aproximativ două săptămâni după implantarea embrionului se poate efectua testul de sarcină. Probabilitatea ducerii sarcinii la termen este de circa 40%.

Acest procedeu a fost inițial conceput pentru două tipuri de cupluri. În primul rând, era vorba despre acele cupluri cu un istoric familial de boli genetice (unde se impunea testarea și eventuala selecție a embrionului), iar în al doilea rând era vorba despre cupluri care nu pot avea copii pe cale naturală. În cazuri excepționale, ultimul grup are, de asemenea, posibilitatea folosirii spermei unui bărbat, precum și a ovulului unei femei din afara cuplului. Este posibil și ca o mamă-surogat să ducă sarcina la termen.

În unele țări este permis ca, de la embrionul obținut in vitro, să se extragă o celulă la trei zile după fertilizare, pentru a se vedea dacă există boli genetice sau anomalii cromozomiale, astfel încât părinții și medicul să poată hotărî în cunoștință de cauză dacă se va implanta sau nu embrionul. În Germania, embrionul nu poate fi examinat *înainte* de implantare, ci *după* aceea, când este mai riscant atât pentru mamă, cât și pentru copil. Dacă se descoperă o boală căreia mama nu crede că poate să-i facă față, ea poate hotărî să avorteze.

Susținătorii PGD arată că această situație este nefirească, deoarece, prin diagnosticarea timpurie, când embrionul este încă în eprubetă, intervențiile dificile nu ar mai fi necesare. Din acest motiv nu trebuie să ne mire faptul că, în țările membre UE,

atitudinea față de PGD este diferită. În Marea Britanie, de pildă, nu este nici o problemă pentru părinții cu posibilități materiale să solicite testarea minuțioasă a embrionului aflat încă in vitro. Este, oricum, o practică ce se apropie mai mult de pretențiile cuplului din Scoția, care avea trei băieți și își dorea să aibă din nou o fetiță, fără a vedea absolut nimic reprobabil în aceasta. Și este chiar atât de rău ca, pe lângă alte trăsături, părinții să poată alege și sexul copilului? Embrionii rămași după fertilizarea in vitro mor oricum sau sunt congelați. Ce contează dacă se selectează voit un grup de celule de sex feminin sau dacă alegerea unui grup de celule de sex masculin este lăsată în seama întâmplării?

Chiar și cei mai mulți dintre critici recunosc faptul că, în acest caz, nu există nimic imoral. Excepție fac cei care resping PGD din motive religioase, susținând că aici nu este vorba despre voia lui Dumnezeu, ci despre dorințele părinților. Contraargumentul împotriva PGD îl reprezintă consecințele sale social-etice. Dacă testarea timpurie a embrionilor va deveni o normă, situația ar putea scăpa de sub control, motiv pentru care PGD este respinsă de critici. Aceștia o consideră un fel de alegere între viața „care merită" să existe și viața „care nu merită" să existe, această „selecție" fiind, *în orice situație*, imorală. Respectivii critici sunt de părere că nimeni nu poate avea dreptul fundamental la un copil sănătos, și nu la unul cu handicap. Criticii mai puțin înverșunați nu au nici o problemă cu selecția conform unor criterii medicale. Pentru aceștia, imoralitatea începe în momentul în care este vorba despre *criterii non-medicale*, cum ar fi sexul, înălțimea sau aspectele ce țin de estetică.

Să începem cu cei care resping în chip absolut PGD. Ce nu este în regulă cu distincția între viața „care merită" să existe și viața „care nu merită" să existe? Această distincție ne amintește de barbaria naziștilor, care au considerat că oamenii cu handicap fizic și psihic „nu merită" să trăiască și i-au ucis. Statul s-a transformat brusc în arbitru al vieții umane și a ucis oameni care aveau dreptul să trăiască. Asemenea nedreptăți inumane trebuie condamnate fără discuție din punct de vedere moral.

Dar PGD nu este același lucru cu actele imorale ale naziștilor. După cum am mai arătat, embrionii compuși din patru sau opt celule nu sunt persoane. În afară de aceasta, nu este vorba despre intervenția statului, ci decizia este luată de viitorii părinți. Din ce motive – dacă nu de natură religioasă – se poate susține că părinții nu au dreptul de a avea un copil sănătos, fără handicap, mai ales dacă acest drept poate fi exercitat fără a pune în pericol sau fără a ucide alte persoane? Selecția embrionilor sănătoși contravine reprezentării tradiționale pe care o avem asupra caracterului imprevizibil, din punct de vedere medical, al evoluției sarcinii. Societatea umană a făcut multe pentru a reduce acest caracter imprevizibil. S-a redus mortalitatea infantilă și obstetrica a făcut progrese. De ce ar trebui ca în cazul PGD să ne cramponăm de tradiție? Oare acest progres medical nu aduce cu sine mai multe avantaje decât dezavantaje, mai multă fericire decât suferință?

În al doilea rând, criticii PGD se tem că, dacă asemenea alegeri ar fi permise, toată lumea cu oarecare dare de mână ar fi tentată să profite de ele. În țările în curs de dezvoltare vor exista în viitor tot mai mulți băieți și mai puține fete, așa cum se întâmplă deja în societatea chineză, unde în urma politicii unui singur copil, fetițele sunt avortate, astfel încât în familie să rămână doar băiatul. În țările occidentale, avertizează criticii, vor predomina copiii blonzi și cu ochi albaștri, înalți, supli și atletici, fără mutații genetice. Și chiar dacă s-ar înregistra o astfel de evoluție nedorită, ar fi vorba doar despre oamenii bogați. Bogații vor face alegeri și vor deveni din ce în ce mai blonzi, în timp ce copiii din categoriile defavorizate vor fi considerați „urâți". Sau poate că lucrurile se vor petrece exact invers. Copiii mai săraci vor fi selectați în funcție de gusturile majorității, dar vor rămâne niște paria, pentru că gusturile se schimbă repede. Doar cei inteligenți își vor da seama la timp de adevăr și nu vor lua parte la această modă. Dar indiferent de cum stau lucrurile, ce este atât de reprobabil în PGD, astfel încât să fie înăbușită în fașă?

Mulți oameni nu se simt în largul lor când își imaginează o astfel de evoluție, dar este acest lucru un argument suficient? Deocamdată, toate acestea țin de SF. Dacă, însă, posibilitățile

vor fi într-o bună zi la îndemână și ne va fi permis să le folosim, poate că va dispărea și sentimentul de reținere. Cine poate ști dacă nu cumva prima generație de copii creați prin selecție deliberată nu va considera noua tehnologie întru totul firească?

În urmă cu doar zece ani, chirurgia plastică era un domeniu controversat; în prezent, cel puțin în unele cercuri și categorii sociale, este un lucru absolut normal. Câți copii nu se vor plânge, oare, că părinții nu i-au „optimizat" la timp? Și aceasta pentru că diagnoza genetică preimplant va fi urmată într-un viitor apropiat de corectarea genetică reparatorie preimplant (PGR) și de optimizarea genetică preimplant (PGO). Genele defecte ale embrionilor vor putea fi înlocuite în viitorul apropiat cu gene sănătoase și probabil că această variantă va fi mai simplă, cu șanse mai mari de succes și mai ieftină decât aceea de a trata un om deja bolnav. PGO începe cu genele asupra cărora s-au făcut cercetări amănunțite și care sunt responsabile pentru anumite trăsături. Din câte știm astăzi, se întâmplă destul de rar ca o genă să corespundă unei singure trăsături, dar se întâmplă. De exemplu, există doar o singură genă care stabilește culoarea ochilor noștri. Un schimb de gene ar putea însemna trecerea de la ochi albaștri la ochi căprui sau invers. Noțiunea de PGO îi face pe vizionari să își închipuie că va fi posibilă o „optimizare" a speciei umane, în sensul că omul ar putea deveni mai pașnic și mai moral, de parcă morala ar fi o predispoziție genetică ce poate fi atribuită doar unei singure gene.

Posibilitățile sunt nesfârșite. La treizeci de ani după nașterea primului copil conceput in vitro, Louise Joy Brown, medicina reproducerii s-a transformat într-o „lume a miracolelor". Este destul de ușor să susținem existența unei granițe între o selecție sau optimizare medicală și una non-medicală. În cazul unei selecții medicale și a corectării defectelor genetice, nimeni nu are de suferit, ci dimpotrivă, atât părinții, cât și copilul au de câștigat. În cazul unei selecții și corectări estetice, părinții își asumă un risc incalculabil: până la urmă, aceștia iau decizii conform propriilor criterii estetice, indiferent de gusturile copilului. Dacă în privința sănătății, disputele sunt foarte puține, în privința idealului estetic, acestea sunt extrem de numeroase.

Ceea ce mi se pare frumos astăzi poate să mi se pară kitsch sau tern peste douăzeci de ani. Și chiar dacă gusturile mele rămân constante, copilul meu nu trebuie să le împărtășească. Prin urmare, de ce-ar trebui societatea să promoveze această selecție estetică și să o permită? Nu ar fi mai bine să îi protejeze pe părinți împotriva lor înșiși și pe copii față de gustul părinților?

Iată într-adevăr un punct de vedere. Ne mai putem întreba însă de ce ar trebui legea să aibă datoria de a se amesteca în astfel de chestiuni. De când este de datoria statului să-i protejeze pe oameni împotriva lor înșiși? Și protejarea copiilor față de valorile părinților este o chestiune delicată. Și exact acest lucru se întâmplă în cazul avortului: mama decide asupra dreptului la viață și, așadar, asupra valorii vieții embrionului ei.

Este, în schimb, mult mai probabil ca, în domeniul medicinei reproductive să se petreacă numeroase miracole îndoielnice. Odată cu acest domeniu apare, astfel, și o nouă percepție asupra timpului. În iulie 2005 o femeie în vârstă de patruzeci și cinci de ani din California a adus pe lume un copil, prin implantarea unui embrion congelat în urmă cu treisprezece ani. Astfel, celor doi gemeni, în vârstă de doisprezece ani, li s-a alăturat a treia surioară geamănă întrucât cei trei copii au rezultat în urma aceluiași proces de fertilizare. Pentru Steve Katz, specialist american în medicina reproductivă, este doar începutul. Acesta prevede ca embrionii congelați să fie aduși la viață și după cincizeci sau o sută de ani, adică la multă vreme după ce părinții lor au decedat.

O altă problemă este creșterea celulelor care să înlocuiască anumite părți afectate ale organismului. În iulie 2004, cazul lui Joshua Fletcher, un copil în vârstă de doi ani din Marea Britanie, a făcut vâlvă. Joshua suferea de o boală rară a sângelui, dat fiind că organismul lui nu producea suficiente globule roșii, și de aceea speranța lui de viață era foarte redusă. Ideea salvatoare, pe baza căreia Joshua putea fi ajutat, a fost donarea celulelor stem din partea unei rude apropiate. Din cauză că nici părinții, nici fratele copilului nu erau compatibili din punct de vedere genetic, s-a propus conceperea in vitro a unei astfel de rude, urmând ca, dintre embrionii rezultați, să se aleagă exemplarul cel mai compatibil.

Implantat în corpul mamei, din acel embrion urma să se dezvolte fratele ale cărui celule stem aveau să îl ajute pe Joshua. Autoritatea britanică pentru fertilizare umană și embriologie (HFEA) a admis în mod excepțional procedura deoarece existau motive întemeiate de natură medicală. În Germania, o astfel de situație este exclusă, avându-se în vedere legislația. Până în prezent, nu se știe nimic despre reușita procedurii.

O altă posibilitate pe care o oferă medicina reproductivă o reprezintă modificarea limitei de vârstă până la care femeile sunt fertile. Ultimul răcnet la finele anilor '90 era așa-numitul transfer ooplasmic. Dacă o femeie mai în vârstă ce apelează la inseminare artificială își face probleme în legătură cu fertilitatea ovulelor ei, ea o poate spori prin adăugarea citoplasmei extrase din ovulul unei femei mai tinere. Această metodă a fost pusă la punct de către medicul James Grifo, specialist în reproducere din New York. El a fost primul care a testat transferul ooplasmic și a obținut embrioni. Experimentul a fost un succes, iar „copiii lui Grifo" trăiesc astăzi în China. Pentru a evita birocrația aprobărilor, Grifo a plecat în China, unde a putut face cercetări nestingherit.

Pe urmă, plecarea în China nu a mai fost necesară. Un grup de cercetători conduși de Jacques Cohen de la Institutul St. Barnabas pentru Medicina și Știința Reproducerii din Lexington, New Jersey, a anunțat în 2001 faptul că s-au născut 15 copii prin intermediul transferului ooplasmic. Ceea ce Grifo nu le-a spus pacientelor sale este că citoplasma donatoarelor nu este doar o materie primă. Aceasta conține mitocondrii purtătoare de material genetic. Dacă mitocondriile donatoarei se amestecă cu materialul genetic al ovulului tratat, embrionii obținuți prin transfer ooplasmic au trei părinți: mama și tatăl, ale căror gene se regăsesc în nucleul celular, cât și donatoarea de plasmă, dacă se are în vedere gena mitocondrială. Copilul nu este prin urmare un amestec genetic rezultat din două, ci din trei persoane.

În noiembrie 2005, Douglas Wallace de la Universitatea California, din Irvine, a descoperit și existența unui risc foarte mare în cazul transferului ooplasmic. Numeroși șoareci veniți pe lume prin acest procedeu s-au dovedit infertili. Este, deci,

posibil ca mulți dintre copiii creați de Grifo și de Cohen să fie infertili. Studiile arată că, în SUA, experimentele din domeniul medicinei reproductive nu sunt condiționate de efectuarea prealabilă de teste pe animale, așa cum se întâmplase în cazul cremelor pentru mâini și a siropului de tuse, în țările industrializate. Din aceleași studii se poate observa și faptul că, în majoritatea statelor, legea este confuză când vine vorba despre noile metode miraculoase din medicina reproductivă. Pe lângă întâmplările fericite, uneori este nevoie de predicții sumbre pentru clarificarea situației.

Autorizarea testelor pe embrioni și a diagnozei genetice preimplant într-un cadru mai extins va complica în cele din urmă sincronizarea cu tehnologia, dar și interzicerea noilor proceduri, bazate pe metode permise, dar cu urmări imprevizibile, ce ar putea intra sub incidența legii. Dacă o procedură care pare inofensivă duce la rezultate potențial periculoase, problemele de natură juridică sunt imense. Impactul confuziei etice și al complicațiilor legale pare incalculabil. Copiii Grifo și Cohen îi vor da vreodată în judecată pe cei care i-au ajutat să vină pe lume pentru că sunt infertili? Vor avea chiar pretenții financiare și la moștenire din partea mamelor „secundare", care, cu ani în urmă, au fost de acord să doneze citoplasmă pentru înnoirea ovulelor altei persoane? Sau vor solicita aceste mame secundare dreptul de a vizita și a avea în îngrijire copiii despre existența cărora nu au știut nimic până la un moment dat?

După cum am spus, nu este de datoria statului să îi protejeze pe viitorii părinți împotriva propriilor gusturi, idei și închipuiri. Dacă ar exista legi care să permită asemenea măsuri, s-ar ajunge la totalitarism. Pe de altă parte, este de datoria statului să împiedice daunele previzibile asupra societății. În acest teritoriu moral și medical se manifestă noile posibilități ce țin de medicina reproductivă. Dacă astăzi și în viitor se poate determina ceea ce, altădată, hotăra hazardul, urmările ar putea fi imprevizibile. Un asemenea tip de societate va pierde o trăsătură care, până acum, era inevitabilă: resemnarea și acceptarea unei anumite situații din viață!

Chirurgia plastică oferă oricui posibilitatea de a-și îndeplini visul unui chip și al unui corp frumos, dar medicina reproductivă oferă posibilitatea evitării și corectării defectelor de la bun început. Sănătatea și frumusețea devin pretenții în dublu sens: pretenții pe care le au părinții față de copii și pretenții pe care le au copiii față de părinți. O asemenea societate nu numai că își pierde capacitatea de înțelegere și toleranța față de defectele vizibile și față de abaterile de la normele majorității, dar îi pune, de asemenea, pe părinți și pe copii într-o situație delicată. Vor fi copiii de acord cu acele „corecturi" care s-au făcut la dorința părinților? Și ce vor face dacă părinții vor refuza să apeleze la „corecturi", transformându-i astfel în niște paria?

Fiecare nouă oportunitate constrânge sistemul judiciar să cântărească potențialele beneficii și posibilele daune. Dacă Joshua Fletcher va avea un frățior sau o surioară care poate să-i salveze viața fără să aibă de suferit, nu este acesta un lucru bun și corect, chiar dacă frățiorul sau surioara va afla într-o zi de ce a venit pe lume? Nici noi nu am venit de altfel pe lume în urma unei iubiri complet lipsite de egoism. Și apoi cine îi va spune frățiorului sau surioarei că s-a născut *doar* pentru un scop anume, și nu pentru că părinții își mai doreau un copil? Și opțiunea de a nu face uz de o anume posibilitate poate să fie greșită din punct de vedere moral.

Pe de altă parte, eugenia de consum, adică selecția în funcție de anumite caracteristici fizice, deschide calea unui fenomen social nedorit de nimeni: o nesiguranță profundă și generalizată. Chiar dacă eugenia de consum nu poate fi respinsă pe baza vreunui principiu moral temeinic în cazuri individuale, în privința binelui comun, dominante sunt temerile. Ce fel de copii dorim noi să aducem pe lume? Dorim ca dreptul nostru de a avea în grijă o ființă autonomă să se transforme într-un drept de proprietate asupra unui obiect conceput conform dorințelor noastre? Nu este neapărat un lucru rău să acceptăm că nu orice lucru în viață poate fi corectat. În orice caz, posibilitățile de corectare ale ingineriei genetice și ale medicinei reproductive ar putea părea neînsemnate în viitor, în comparație cu potențialul uriaș al neuroștiinței.

Cleveland

Puntea către împărăția spiritului Până unde poate merge neuroștiința?

„Maimuța putea vedea. Ochii ei mă urmăreau prin încăpere. Putea mânca, și dacă i-ar fi vârât cineva un deget în gură, l-ar fi mușcat." Lui Robert White îi face plăcere să vorbească despre experimentele sale cu maimuțe rhesus. În urmă cu peste treizeci de ani, ele l-au făcut celebru aproape peste noapte pe acest specialist în neuroștiință din Cleveland, statul american Ohio. Ce era deosebit la această maimuță gata oricând să muște? Capul îi era prins de un corp care nu era al ei!

White nu își mai aduce aminte câte primate a decapitat de atunci, în laboratorul său de la Case Western Reserve al Universității din Cleveland. Este vorba probabil de câteva sute. Totul a început în anii '70. White s-a apucat de treabă într-o aripă laterală a Școlii de Medicină, o clădire de forma unui imens tort de nuntă, cu un portic cu coloane în stil clasic. A extirpat cu grijă creierul unei maimuțe rhesus și l-a atașat la sistemul circulator al altei maimuțe rhesus, care se afla încă în viață. După reușita experimentului, neurochirurgul a trecut la transplantarea capetelor, separând pielea, mușchii, tendoanele, apoi traheea și esofagul, coloana vertebrală și măduva. În această etapă doar șase vase de sânge mai hrăneau creierul cu sânge. În doar câteva minute, White a conectat sistemul circulator al capului de maimuță la corpul altei maimuțe, special pregătite în acest scop. Maimuțele cu capetele astfel transplantate trăiau câteva zile, apoi fața și limba începeau să li se umfle, iar pleoapele

tumefiate li se închideau pentru totdeauna. Sistemul imunitar luptase împotriva corpului străin și fusese învins. Cu toate acestea, curajosul om de știință a avut motive de bucurie: după toate aparențele creierul nu fusese respins.

Cel ce cândva fusese cel mai tânăr profesor american de neurochirurgie și-a asigurat pentru experimentele sale sprijin „de foarte sus". În prezent, tată a zece copii și catolic practicant, White a discutat pe îndelete cu papa Paul al VI-lea, apoi cu papa Ioan Paul al II-lea, fiind invitat să se alăture celui mai elitist cerc de cercetători din lume, Academia Pontificală de Științe a Vaticanului. Noul papă, însă, s-ar putea să fie mai rezervat: în ultimii ani, „Frankenstein din Ohio" a vorbit adesea despre visul său de a efectua un transplant de cap și de creier la om.

Învățătura catolică l-a ferit pe chirurg de scrupulele morale, atunci când a făcut teste pe primate. Conform părerii lui White, „o maimuță nu are nimic în comun cu omul, cel puțin în ceea ce privește creierul și sufletul". Visul lui White de a oferi un nou trup unor pacienți precum actorul paralizat aproape complet Christopher Reeve (decedat între timp), sau fizicianul Stephen Hawking, care suferă de scleroză laterală amiotrofică, l-a făcut pe Suveranul Pontif să se cutremure. „Care este diferența între un transplant de ficat, înlocuirea unui braț sau un transplant de corp?" m-a întrebat White cu mai mulți ani în urmă. „Nimănui nu i-ar veni ideea să caute sufletul în ficat sau în braț. Sufletul se află în creier."

Papa, cel puțin așa se presupune, vede altfel lucrurile. Dar nu el este cel ce trebuie să finanțeze proiectul. White a spus la un moment dat că ar avea nevoie doar de patru, cinci milioane de dolari pentru a pleca la Kiev, unde să realizeze primul transplant de cap de om. Bineînțeles că „cea mai importantă operație din istoria omenirii" ar presupune și unele complicații. Pacientul nu va putea să își miște brațele și picioarele, nu va putea vorbi, nu va putea înghiți și nu va putea digera mâncarea. Oricum, spunea White în glumă, în mod normal nu ar avea de ce să se plângă. Ar mai fi nevoie de douăzeci de ani până când se va putea realiza și legătura cu măduva spinării, înlăturându-se astfel toate problemele. L-am întrebat atunci pe White dacă și-ar

pune la dispoziție propriul corp. „Bineînțeles", a spus el, râzând. „Mai bine mi-aș pune la dispoziție capul, că tot nu mai e bun de nimic."

Robert White a fost de mai multe ori în Ucraina, dar „cea mai importantă operație din istoria omenirii" nu a avut loc nici până în prezent, astfel încât filosofii, medicii și juriștii nu trebuie să răspundă încă la întrebarea ce anume se transplantează în cazul operațiilor lui White, capul sau corpul, și nici familia donatorului corpului nu trebuie să se întrebe pe cine vizitează de fapt. Dar faptul că din planurile lui White nu s-a ales nimic nu trebuie să ne liniștească. Experimentele sale nu sunt decât vârful aisbergului, pentru că neuroștiința nu constituie doar cea mai mare provocare științifică a secolului XXI, ci și cea mai mare provocare adresată moralei noastre. Pe lângă succesele sale, neurobiologia schimbă concepția noastră tradițională asupra umanității, generând în același timp noi posibilități, dar și pericole.

Numeroase dintre aceste posibilități reprezintă, fără îndoială, o binecuvântare. Un astfel de domeniu nou al cercetării este *neuroprotetica*, o combinație între neuroștiință și inginerie biomedicală. Succesele obținute până în prezent în acest domeniu ne îndeamnă să visăm la posibilități fantastice. Neuroprotetica stimulează, cu rezultate impresionante, organe precum inima, vezica urinară sau urechea. Un exemplu relevant în acest sens îl constituie implantul cohlear, efectuat în cazul persoanelor cu deficiențe de auz sau aproape surde. Cohleea este denumirea științifică pentru partea urechii interne responsabilă cu auzul. Iată cum se procedează: un mic procesor de sunet este așezat în spatele urechii persoanei cu deficiențe de auz, iar aparatul transformă sunetele din mediu în semnale electrice, pentru a le trimite apoi cu ajutorul unei bobine, prin piele, până la implant. De acolo, prin intermediul microelectrozilor, impulsurile din cohlee sunt transmise mai departe către nervul auditiv pentru a fi prelucrate, în cele din urmă, în creier. Secretul unei astfel de neurostimulări constă în faptul că procesorul din spatele urechii transformă sunetele în așa fel încât neuronii din creier asociați cu auzul să le înțeleagă, deși ei nu „aud" în sensul propriu

al cuvântului. Neurostimularea este tehnica de a transmite semnale electrice către creier, care să „ocolească" funcțiile senzoriale afectate ale organismului.

Același scop îl urmărește și *implantul de retină*, efectuat pentru a reda vederea celor cu deficiențe de vedere sau celor ce sunt aproape orbi. În prezent, pacienții cu implant pot să distingă între întuneric și lumină, iar testele clinice s-au dovedit promițătoare. Cercetătorii au depus eforturi pentru a reda mersul persoanelor paraplegice. Și în acest caz s-a formulat ideea stimulării artificiale a căilor electrice ale organismului. La începutul anilor '90 cercetătorii au reușit să măsoare exact cu ajutorul senzorilor nivelul de mobilitate al pacienților. Limbajul neuronilor responsabili de mișcare era cunoscut. Problema era doar dacă avea să fie posibilă controlarea și reglarea mișcării. În 2002, o echipă de cercetători din München a reușit ceea ce părea imposibil. Cu ajutorul mânerului cârjelor, un paraplegic a reușit să dea comenzi unui computer pe care îl purta în rucsac. Erau comenzi de genul: „Ridică-te!", „Mergi!" sau „Urcă scările!" În urma comenzilor primite, calculatorul transmitea impulsuri electrozilor atașați de picioarele pacientului. Aceste impulsuri determinau mușchii să reacționeze corespunzător, în timp ce alți senzori făceau măsurători legate de procesul în desfășurare și transmiteau rezultatele computerului. La rândul său, computerul adapta comenzile sale pentru a face posibil mersul.

O altă posibilitate cercetată cu succes este implantul pentru mișcare, care să fie așezat sub pielea pacientului, într-un mod asemănător cu implantul de cohlee. Chiar dacă pacientul paraplegic a putut să facă doar câțiva pași, pentru viitor există numeroase speranțe.

Multe filme documentare au surprins imagini incredibile în care bolnavi de Parkinson sau de epilepsie trec printr-o alinare bruscă a simptomelor, prin intermediul stimulării celebrale profunde. Ambele afecțiuni sunt asociate cu o anumită zonă a creierului. Semnalele electrice bine țintite ale unui „pacemaker cerebral" acționează asupra zonelor hiperactive ale creierului și reduc instantaneu simptomele. Pacientul bolnav de Parkinson care nu putea ține cana cu mâinile sale tremurânde este acum

în stare să stea liniștit în fotoliu și să-și bea cafeaua, eliberat de suferință. Pacientul de epilepsie se liniștește brusc în toiul crizei. Procedurile neuroprotetice folosite în cazul auzului sau mersului ar putea fi aplicate și cu privire la tulburările psihice. Electrozii din creier ar putea interveni direct asupra căilor neurochimice pentru activarea neurotransmițătorilor „pozitivi" și ar vindeca depresia.

Toate aceste realizări nemaipomenite evocă vindecări de anvergură biblică: surzii vor auzi din nou, orbii vor vedea, iar ologii vor putea din nou să umble. Așadar unde este problema? Ce legătură există între implanturile neurale, stimularea cerebrală și transplantul de capete, efectuat după metoda Frankenstein? Ei bine, răspunsul este simplu: sistemul nervos poate fi manipulat și folosit în scopuri dubioase.

Oricum, acest lucru ar fi cu putință într-o măsură mult mai mare decât era până acum cu ajutorul medicamentelor biochimice, și tocmai acest lucru constituie un semnal de alarmă.

Armata și serviciile secrete ar fi primele instituții care să abuzeze de asemenea proceduri. Nu ar trebui să fie foarte greu să torturezi un prizonier folosind stimularea cerebrală profundă sau să îl manipulezi, acționând asupra diferitelor regiuni ale creierului. Și ce mai înseamnă un detector de minciuni în comparație cu scanerele cerebrale moderne? Această întrebare și-a pus-o deja în 2000 Daniel Langleben, psihiatru la Universitatea Pennsylvania din Philadelphia. Deoarece procesele care se petrec în creier se pot observa cu ajutorul RMN-ului, mai trebuie să descoperim locul din creier în care iau naștere minciunile. Conform lui Langleben, în cortexul premotor există o regiune care devine activă în momentul în care trebuie să se rezolve situații conflictuale. Afirmațiile lui Langleben sunt clare. Deoarece ne este mai greu să mințim decât să spunem adevărul, atunci când mințim, activitatea cerebrală devine mai intensă. Dar acest lucru nu este neapărat valabil în orice situație. De fapt, persoanele care și-au făcut un obicei din a minți trebuie să depună un efort mai mare atunci când încearcă să spună adevărul. În orice caz, două firme depun eforturi pentru a scoate

pe piață scanerul cerebral pentru detectarea minciunilor al lui Langleben.

Un asemenea aparat ar fi la mare căutare în sistemul legal din Statele Unite. Expertizele realizate cu ajutorul tomografului joacă deja un rol deosebit de important în instanță. Neuropsihiatrii utilizează aparatul pentru a stabili gradul de responsabilitate al persoanelor care au comis delicte grave. Actele de cruzime și crimele în serie sunt asociate frecvent cu disfuncții sau leziuni în regiunea ventromedială a făptașilor, lucru întâlnit și la Phineas Gage. Aceste instantanee surprinse în mintea ucigașilor și a violatorilor nu ne ajută să ne dăm seama mai ușor dacă făptașii s-au aflat în deplinătatea facultăților mintale, iar justiția trebuie să hotărască asupra modului în care ar trebui să rezolve aceste cazuri.

Nu este deloc exclus ca, în viitorul apropiat, anumite leziuni ale creierului care duc la tulburări de comportament să fie rezolvate pe cale chirurgicală. Nu ar fi mai bine atât pentru făptaș, cât și pentru societate ca infractorul cu leziuni cerebrale să fie supus – poate chiar în mod forțat – unei intervenții pe creier, decât să fie închis pe viață sau poate chiar executat? Cine are, însă, ultimul cuvânt într-o asemenea situație? Neuropsihiatrul, judecătorul, făptașul sau familia acestuia? Și cine va împiedica abuzurile în cadrul unui sistem care consideră că o operație pe creier este de preferat finanțării detenției pe viață a infractorului?

Următoarea sursă potențială de abuz o constituie mafia drogurilor. Cu cât știm mai multe despre creier, cu atât îl putem manipula mai eficient. Substanțele psihoactive care stimulează atenția bolnavului de demență îi pot tenta pe tineri, dar efectele asupra receptorilor de serotonină și metabolizarea dopaminei (pentru rolul dopaminei, vezi *Domnul Spock iubește*) pot fi foarte periculoase. Dopamina, pentru care fenetilamina funcționează ca agent de eliberare, are aceeași compoziție chimică întâlnită în cazul mescalinei și al LSD-ului, stimulând (sau suprastimulând) anumite zone ale creierului. Cu cât vom controla mai bine nivelul dopaminei din creier, cu atât mai puternice vor fi drogurile care se vor produce pe baza acesteia.

Și chiar și atunci când nu este vorba despre droguri ilegale, care este raza de acțiune a substanțelor psihoactive ce stimulează atenția? Vorbim despre bolnavii de demență? Despre bolile ce afectează memoria? Despre tulburările ușoare de concentrare? Va deveni în viitorul apropiat un lucru cu totul normal ca părinții să le pună copiilor o pastilă în ceașca de cacao, astfel încât să se poată concentra mai bine la testele de la școală? Mai avem, într-adevăr, nevoie de ingineria genetică și de medicina reproductivă, în condițiile în care putem optimiza cu atâta ușurință performanțele copiilor noștri? Politicienii și managerii vor face față fără probleme zilei de lucru de 16 ore. Sportivii care participă la Turul Franței nu vor fi doar dopați, ci vor rămâne într-o stare euforică chiar și atunci când vor avea de urcat panta cea mai abruptă.

În comparație cu toate acestea, agențiile de publicitate, designerii web și departamentele de marketing care vânează ultimele descoperiri din domeniul manipulării grupurilor-țintă par aproape inofensive. Când s-a descoperit că oamenii au tendința naturală de a se întoarce spre dreapta când se află într-un spațiu străin, supermarketurile au început imediat să își aranjeze rafturile și produsele conform acestei teorii. Experții în psihologia culorilor folosesc RMN-ul pentru a-și testa cataloagele. Pe de altă parte, industria jocurilor video și a gadgeturilor electronice sondează preferințele psihice ale clienților cu ajutorul scanerelor cerebrale. Oare toate aceste lucruri sunt așa nevinovate precum par? Dacă pe vremuri contau presupunerile și sondajele de opinie, acum sistemul nervos central al omului devine o sursă de informații care poate fi exploatată în mod direct.

Care sunt, însă, repercusiunile acestei evoluții? Fără îndoială că mediul în care trăim nu are efecte doar asupra creierului nostru, ci modifică și circuitele neuronale, uneori definitiv. Jucătorii pasionați de șah își formează anumite abilități care par să fie benefice pentru respectivele persoane. Ce se întâmplă, însă, cu un jucător de Ego Shooter, care împușcă zilnic mii de inamici virtuali? El devine un jucător bun, dar ce urmări vor avea miile de împușcături asupra creierului său? Succesiunea rapidă

a secvențelor din jocurile video trece prin creierele copiilor noștri fără să lase nici o urmă? Oricine are o idee cât de vagă despre ce înseamnă neuroștiința știe deja răspunsul.

Iar această tendință de a face apel la cele mai noi descoperiri ale neuropsihologiei este abia la început. Vom asista în curând la un război între industria jocurilor video și neuropsihiatrie, pornind de la conflictul dintre atragerea clienților, pe de o parte, și stabilirea de interdicții pe baza efectelor negative care pot apărea pe termen scurt sau lung, pe de alta? „Furtul atenției" este un delict care nu este pedepsit în nici o societate. Această situație nu ar trebui să se schimbe pe viitor?

Filosoful Thomas Metzinger de la Universitatea din Mainz a inventat termenul de „evaluare de impact antropologică" pentru estimarea riscurilor pentru societate presupuse de neuroștiință. Provocările neuroștiinței ne obligă la o reconsiderare a posibilităților și a pericolelor pentru creierul nostru, la o „cultură a conștiinței". În sistemul educațional, Metzinger a propus ore de meditație care să nu aibă legătură cu religia, unde copiii ar trebui să învețe cum să își sporească atenția și capacitatea de concentrare și cum să se apere de numărul din ce în ce mai mare de activități și jocuri care le distrag conștiința. Cu privire la practica medicală, Metzinger a stabilit un set de reguli pe care specialiștii în neuroștiință și experții în neurotehnologie ar trebui să le respecte: să nu colaboreze cu armata, să nu comercializeze rezultatele cercetărilor, să nu încalce prevederile cu privire la obținerea de țesut uman, să nu abuzeze pacienții din punct de vedere medical sau comercial.

Fără îndoială că este nevoie de reglementări în domeniu. Nu trebuie să ne gândim la transplantul efectuat de Robert White în Cleveland pentru a ne da seama de faptul că starea de lucruri este cât se poate de serioasă. În următorii ani, în urma cercetărilor efectuate pe plan internațional, tratarea atacurilor cerebrale ar putea fi posibilă prin transplant de creier, pentru a înlocui porțiunile afectate ale creierului. Dar acest lucru va reuși doar dacă medicii vor putea reface căile și contactele neuronale distruse în timpul transplantului. Dacă acest lucru este posibil, nu înseamnă oare că am putea dobândi cunoștințele necesare

„fabricării" unui creier? Tema „creierului artificial" a aprins dintotdeauna imaginația oamenilor, dar noile descoperiri din neuroprotetică și neurobionică ne îndreptățesc să sperăm la fabricarea „protezelor cerebrale".

Încă nu ne putem închipui ce înseamnă acest lucru pentru perspectiva noastră asupra omului pentru că o proteză cerebrală – o mașină înzestrată cu minte – nu este muritoare în sensul clasic al cuvântului. Ea nu face, oare, din posesorul ei un supraom? Nu seamănă oare această viziune cu definiția dată de Franz Marc picturii expresioniste, care „construiește o punte către împărăția spiritului"?

Provocarea morală a neuroștiinței și aplicațiile sale practice au o dublă direcție. Aceasta are misiunea de a-l proteja pe om împotriva abuzurilor și trebuie să pregătească societatea pentru schimbările profunde aduse concepției noastre despre sine și lume, care vor însoți anumite tipuri de intervenții pe creier. Și aici ne confruntăm cu limita stabilită de Kant, care afirma că omul nu trebuie instrumentalizat, dat fiind că orice fel de abuz din partea armatei, a serviciilor secrete, dar și a marketingului sau a industriei jocurilor video conține elemente de instrumentalizare.

Consecințele sociale ar putea fi considerabile, iar echilibrul utilitarist dintre plăcere și suferință devine în acest sens problematic. Din acest motiv, societatea ar trebui să efectueze cât mai curând un control de natură etică, iar specialiștii în neuroștiință ar trebui să colaboreze cu filosofi, psihologi și sociologi, care să le evalueze activitatea de cercetare și să le anticipeze evoluția viitoare.

Înainte de a lăsa în urmă perspectivele tradiționale asupra omului și a existenței umane, ar trebui probabil să mai aflăm unele lucruri despre noi înșine. Am aflat câte ceva despre facultățile noastre de cunoaștere și am examinat câteva chestiuni importante de natură morală. Ne mai rămâne să aruncăm o privire asupra dorințelor omului, asupra aspirațiilor, plăcerilor și bucuriilor noastre, pe scurt asupra credinței, iubirii și speranței, fără de care nu am fi cine suntem.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CE POT SĂ SPER?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Le Bec

Ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput Există Dumnezeu?

Există Dumnezeu? Se poate dovedi existența Lui? Să ne concentrăm asupra următoarei situații: singura reprezentare cu sens pe care am putea să o avem despre Dumnezeu este aceea a unei ființe infinit de mari și de perfecte. Tot restul nu ar fi Dumnezeu, cel puțin nu în sensul creștin al cuvântului. Dumnezeu – am putea spune și astfel – este acea ființă față de care altceva mai mare nu poate fi conceput. Dar dacă ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput există, prin urmare Dumnezeu există!

Nu știu dacă toate acestea v-au convins, dar dacă nu, eu nu am nici o vină, pentru că nu eu am pus la punct acest argument al existenței lui Dumnezeu. Meritul îi revine unui italian care și-a petrecut o mare parte din viață în Franța, dar cu toate acestea purta numele unui oraș englezesc: Anselm de Canterbury. Anselmo, căci acesta era numele său adevărat, s-a născut în jurul anului 1033 în Aosta, o localitate din nordul Italiei. La cincisprezece ani visa să se călugărească în mănăstirea aflată în apropierea orașului natal, dar tatăl său, om ambițios, avea planuri mai îndrăznețe pentru el. Fiul său înzestrat urma să se dedice unei cariere politice. Când a împlinit douăzeci și trei de ani, Anselm a pornit într-o călătorie de trei ani prin Franța. Mai ales nordul țării i s-a părut fascinant. De mai bine de o sută de ani normanzii îi alungaseră pe franci din nordul Franței și puseseră la punct o cultură înfloritoare. Ei preluaseră limba

BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

înaintașilor, franceza, dar și creștinismul. În timpul ocupației normande au fost construite peste 120 de abații, adevărate centre ale culturii, economiei și spiritului.

Și în ceea ce privește arta religioasă, Normandia se număra printre cele mai bogate regiuni ale Franței. Cele mai renumite mănăstiri și abații erau Saint Wandrille, Mondaye, Jumièges, Hambye, mănăstirea trapistă din Soligny și mănăstirea benedictină din Bec. În momentul în care Anselm ajunge în Normandia, cel mai de seamă învățat din regiune, Lanfranc, transformase abația Bec într-unul dintre cele mai importante centre spirituale din Normandia. Și Anselm intră, după oarecare ezitare, în abație, în 1060. Trei ani mai târziu Lanfranc este ales abate al mănăstirii mai mari din Caen, iar Anselm devine prior al abației din Bec. Relația strânsă pe care Lanfranc o are cu William Cuceritorul, ducele Normandiei, va decide evoluția ulterioară a lucrurilor. În 1066 William cucerește Anglia, și Lanfranc devine arhiepiscop de Canterbury. Catedrala, care avea să fie cunoscută în toată lumea, nu este acum decât o ruină devastată de un incendiu care a avut loc în timpul războaielor duse de normanzi pentru cucerirea de noi teritorii. La Canterbury, Lanfranc repetă isprava din Bec: ruinele se transformă într-o biserică impunătoare în stil romanic, cu transept și cor. În timp ce Lanfranc face din Canterbury cel mai important centru cultural și religios al Angliei, Anselm dezvoltă mai departe abația Bec.

Singurul portret al lui Anselm pictat în Evul Mediu îi accentuează trăsăturile nobile: chipul ascuțit, nasul drept, fruntea proeminentă și părul lung și alb revărsat pe umeri. Alegerea lui Anselm ca abate s-a dovedit excelentă: Bec ajunge o mănăstire înfloritoare, cu o școală de elită și seminarii de retorică. Anselm începe să scrie lucrări filosofice și teologice. Prin anul 1080 scrie *Monologion* și *Proslogion*. În *Proslogion*, o lungă meditație despre natura divină, se întâlnește și argumentul în favoarea existenței lui Dumnezeu, acele idei cu care începe capitolul de față.

Fraza în care se arată că Dumnezeu este ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput reprezintă unul dintre argumentele cele mai dezbătute din istoria filosofiei. Teza lui Anselm a devenit cunoscută drept primul *argument ontologic*

al existenței lui Dumnezeu. Termenul de „ontologie" se traduce prin „teoria existenței". Un argument ontologic al existenței lui Dumnezeu este acela din care existența Lui rezultă *direct și nemijlocit.* Să ne amintim afirmația-cheie: Dacă Dumnezeu este ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput, nu este posibil ca El să *nu* existe. Dacă nu ar exista, acest lucru ar reduce măreția lui Dumnezeu într-un chip inacceptabil. Noțiunea ființei față de care altceva mai mare nu poate fi conceput nu ar mai exista dacă am concepe ceva mai mare. De aici rezultă că nu are sens să ne închipuim că Dumnezeu nu există.

Pe tot parcursul Evului Mediu și până în zorii modernității, argumentul ontologic al lui Anselm a avut o importanță covârșitoare, deși ca întindere nu are nici măcar o pagină. Bineînțeles că argumentul a atras după sine și critici. Primul adversar al lui Anselm a fost contele de Montigny, cunoscut drept călugărul Gaunilon, care a trăit în mănăstirea Marmoutiers în apropierea orașului Tours, pe malul Loarei. Dintr-o definiție alambicată – așa i-a scris Gaunilon lui Anselm – nu se poate trage concluzia că există ceva. Gaunilon a copiat argumentul lui Anselm și a înlocuit sintagma „ființă perfectă" cu aceea de „insulă pierdută". Astfel, folosindu-se de cuvintele lui Anselm, el a dovedit că insula trebuie să existe cu necesitate. El a afirmat că, așa cum măreția de necuprins a lui Dumnezeu îi dovedește existența, tot astfel se întâmplă și cu măreția de necuprins a insulei.

Anselm a încercat să se apere, susținând calm că argumentul său nu se aplică la insule și la alte lucruri asemenea, ci reprezintă mai degrabă un caz excepțional. Trecerea de la perfecțiune la existență este valabilă numai pentru ceea ce este perfect în mod *absolut*, adică numai pentru Dumnezeu. Spre deosebire de El, o insulă nu este perfectă și nici o ființă față de care altcineva mai mare nu poate fi conceput. Anselm l-a luat pe Gaunilon atât de tare în serios, încât a insistat ca argumentul său ontologic să fie copiat și răspândit de alți călugări doar împreună cu critica lui Gaunilon, iar răspunsul acestuia trebuia însoțit de argumentul lui Anselm. Reacția lui Anselm a fost o dovadă de noblețe, și controversa iscată în jurul argumentului ontologic nu a făcut decât să îi crească faima.

În 1089, după moartea lui Lanfranc, vestitul abate din Bec părea succesorul firesc pentru funcția de arhiepiscop de Canterbury. Cu toate acestea, William al II-lea, fiul și urmașul lui William Cuceritorul, a ezitat patru ani până să îl cheme în Anglia pe Anselm, care era un om inteligent și sigur pe sine. Îndoielile regelui aveau să se dovedească întemeiate. Este adevărat că, în perioada în care Anselm a fost arhiepiscop de Canterbury, clădirea catedralei a fost extinsă și viața culturală a luat amploare, dar șovăitorul rege și mândrul arhiepiscop au devenit concurenți în lupta pentru Coroană și Biserică. După patru ani în funcție, când Anselm face o călătorie la Roma, William profită de ocazie și îi interzice să se întoarcă în Anglia, iar arhiepiscopul va petrece trei ani la Lyon. Succesorul lui William, Henric I, îi va îngădui lui Anselm să se întoarcă în Anglia, doar pentru a-l trimite în 1103 din nou în exil, de data aceasta pentru patru ani. În 1107, Anselm s-a întors la Canterbury, unde și-a petrecut ultimii doi ani din viață. În 1494, cel care a crezut că a dovedit existența lui Dumnezeu a fost sanctificat.

Cea mai răsunătoare dispută în legătură cu argumentul ontologic al lui Anselm a fost inițiată 150 de ani mai târziu de către un teolog și filosof a cărui faimă avea să o depășească pe aceea a Arhiepiscopului de Canterbury. Toma D'Aquino, italian la fel ca și Anselm, s-a născut în jurul anului 1225 în castelul Roccasecca, în apropiere de Aquino, ca fiu al unui duce. La vârsta de cinci ani a fost trimis la mănăstire, iar la nouăsprezece ani a intrat în ordinul dominican. A învățat și a predat la Köln, Paris, Viterbo și Orvieto, și în 1272 a înființat o școală dominicană la Napoli. Deși a murit în 1274, la numai patruzeci și nouă de ani, a fost un autor prolific și putem afirma că în Evul Mediu nu a existat nici un filosof care să influențeze gândirea vremii sale mai mult decât Toma D'Aquino.

De la Anselm încoace se instaurase tradiția ca orice tratat teologic să înceapă cu o clarificare rațională a existenței lui Dumnezeu. Dar dominicanul de o inteligență sclipitoare nu era deloc mulțumit de argumentul lui Anselm. Fără să amintească numele predecesorului său, Toma critică modul în care Anselm

trece de la reprezentarea conceptuală a lui Dumnezeu la existența sa reală. Faptul că eu concep un Dumnezeu perfect înseamnă doar că Dumnezeu există în imaginația mea, nu și că El există cu adevărat. Toma a mers chiar mai departe și a pus la îndoială faptul că ar avea vreun sens să se vorbească despre „ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput", deoarece aceasta fie este prea mare ca să o mai pot concepe, fie este prea mică. Indiferent de ce aș concepe, pot întotdeauna să concep ceva mai mare. Cel mai mare număr cunoscut este mereu urmat de un altul deoarece există posibilitatea lui +1. Prin urmare, argumentul lui Anselm legat de existența lui Dumnezeu eșuează de la bun început întrucât nici nu există ființa față de care altceva mai mare nu poate fi conceput.

Toma nu a dorit nici pe departe să arate că nu există Dumnezeu, ci, dimpotrivă, și-a propus să găsească un argument mai bun în sprijinul existenței Sale. Spre deosebire de Anselm, Toma D'Aquino considera că existența lui Dumnezeu este un lucru atât de măreț, încât nici nu poate fi cuprins de imaginație. Propria sa încercare de a argumenta existența lui Dumnezeu ține de un cu totul alt mod de abordare.

Toma D'Aquino explică existența lui Dumnezeu bazându-se pe logică și pe înlănțuirea dintre cauză și efect. Argumentul său este unul *cauzal*. Având în vedere că lumea există, ea trebuie să fi luat naștere la un moment dat, deoarece nimic nu apare din nimic. Cândva, trebuie să fi existat o cauză eficientă, care să fi creat sau să fi pus totul în mișcare, iar ceea ce se află la originea a tot ce există este imobil pentru că, dacă nu ar fi așa, nu s-ar afla la origini, ci ar avea la rândul său o cauză eficientă. La originea a tot și toate se află prin urmare „un mișcător nemișcat", concept pe care Toma D'Aquino l-a preluat de la filosoful grec Aristotel.

Și totuși, cum trebuie să ni-l închipuim pe acest mișcător nemișcat? De fapt, acesta este, după cum s-a arătat, inconceptibil deoarece, pentru a fi ceea ce este, trebuie să aibă toate atributele pe care lumea nu le are. El trebuie să fie absolut, etern, adevărat, inteligent dincolo de orice închipuire și perfect. Pentru a-și face o imagine asupra lui Dumnezeu, omul ar trebui să înlăture una

câte una reprezentările obișnuite. Cu cât voi arunca peste bord mai multe reprezentări omenești, cu atât mai repede se va risipi întunericul care mă înconjoară. Trebuie să concep așadar o ființă care nu este alcătuită din materie și care nu este condiționată de timp. Dumnezeu este atotputernic și omniscient, infinit și de necuprins. Voința sa este absolută și perfectă, iar iubirea lui este infinită, ca o chintesență a fericirii.

Pentru filosofi ca Toma D'Aquino, scopul era acela de a media cât mai convingător între rațiune și credință și de a arăta cum și de unde știe omul cine sau ce este Dumnezeu. Nici un filosof important al Evului Mediu nu a pus la îndoială existența lui Dumnezeu, ci se dorea doar să se arate modul în care era posibilă o reprezentare rațională a lui Dumnezeu.

Aceasta a fost și direcția pe care a urmat-o Immanuel Kant în 1781, în *Critica rațiunii pure*. Toate reprezentările mele despre lume, arăta Kant, sunt reprezentări ale minții mele (vezi *Legea morală în mine*). Cu ajutorul simțurilor am acces la diferite experiențe, intelectul meu formează reprezentări, iar prin intermediul rațiunii ajung să le ordonez și să le evaluez. Nu știu, însă, absolut nimic din ceea ce se situează în afara lumii experiențelor mele senzoriale. Conform părerii lui Kant, tocmai aici se află dilema referitoare la argumentul în sprijinul existenței lui Dumnezeu. Când îmi formez o reprezentare despre o ființă absolut perfectă, este vorba despre o reprezentare a minții mele. Lucru pe care l-a admis și Anselm. Dar chiar și atunci când deduc din această reprezentare că perfecțiunea lui Dumnezeu presupune existența sa reală, este vorba tot despre o *reprezentare a minții mele*. Este clar că Anselm nu observase acest lucru. Pentru el, reprezentarea asupra lui Dumnezeu trecuse direct din minte în lume. În realitate, Anselm arătase numai cum se formează în mintea lui reprezentarea conform căreia Dumnezeu trebuie să existe. Atât, nici mai mult, nici mai puțin.

Odată ce Kant a ajuns să se confrunte cu argumentul ontologic al lui Anselm (pe care îl știa în varianta lui Descartes, foarte asemănătoare cu originalul), critica sa adusă logicii argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu a fost de nestăvilit. Influența lui Kant a fost enormă. Deși au mai fost aduse

argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic avea să fie redus la tăcere pentru multă vreme.

Cu atât mai uimitor este faptul că, în prezent, are loc o discuție științifică despre argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu, mai ales din domeniul ponderat al neuroștiinței. Există chiar unii specialiști în neuroștiință care afirmă că au dezlegat misterul existenței lui Dumnezeu. Primul care a susținut că există progrese în această privință a fost neurologul canadian Michael Persinger de la Universitatea Laurentian din Sudbury. Încă din anii '80 el a efectuat o serie de teste considerate cel puțin ciudate. El le-a cerut subiecților să se așeze pe fotolii, în pivnița izolată fonic a universității, și le-a împărțit ochelari cu lentile de culoare închisă. După aceea, le-a pus pe cap câte o cască de motociclist, ușor modificată, prevăzută cu bobine magnetice, care emiteau impulsuri relativ puternice. Cu ajutorul acestor bobine, Persinger putea măsura și manipula undele cerebrale. Numeroși subiecți spun că ar fi simțit o „realitate superioară" sau o „prezență", ca și când ar mai fi fost cineva în încăpere. „Unii susțin că simt prezența îngerului lor păzitor, a lui Dumnezeu sau așa ceva", a relatat Persinger. Pentru cercetătorul canadian, lucrurile sunt clare: sentimentele religioase iau, evident, naștere sub influența câmpurilor magnetice. Conform lui Persinger, acest lucru este evident în timpul variațiilor bruște ale câmpului magnetic terestru, de pildă, în cazul cutremurelor. Nu se întâmplă adesea ca experiențele de natură mistică să fie asociate cu catastrofele naturale? Mai ales persoanele cu o sensibilitate ridicată la nivelul lobului temporal sunt deosebit de expuse la asemenea fenomene magnetice. Conform lui Persinger, între Dumnezeu și magnetismul terestru există o strânsă legătură. Din păcate, nici un alt specialist în neuroștiință nu a reușit să repete aceste experimente, iar comunitatea științifică îl consideră pe cercetătorul canadian un excentric.

De mai mult succes s-a bucurat, în schimb, colegul său mai tânăr, Andrew Newberg, de la Universitatea din Pennsylvania. La finele anilor '90, Newberg, specialist în medicină internă, medicină nucleară și cardiologie nucleară, a pus la punct o întreagă serie de experimente pentru a sonda misterul credinței.

Ca subiecți, Newberg și-a ales numai persoane cu o înaltă înzestrare spirituală, printre care și maici franciscane și călugări budiști, pe care i-a testat cu un tomograf computerizat cu emisie de fotoni, observând fluxul sangvin din creier.

Subiecții au început să mediteze și să se adâncească în credință. În momentul în care subiecții ajungeau într-un anume stadiu meditativ sau extatic, aceștia trăgeau de o manetă și Newberg le injecta un reactiv colorat, astfel încât să poată observa schimbările intervenite pe monitor. Acestea au apărut mai ales la nivelul lobului parietal și al celui frontal: în timp ce activitatea s-a diminuat la nivelul lobului parietal, s-a amplificat la nivelul lobului frontal. Dacă pentru Persinger locul în care ne atinge Dumnezeu este situat în lobul temporal, pentru Newberg este situat în lobul frontal.

În timp ce Persinger păstrează prudența, Newberg este euforic și îndrăzneț. Nu este nici o întâmplare că în creier există un centru al religiei, afirmă acesta din urmă. Cine altcineva dacă nu Dumnezeu a conceput și a sădit acest centru în ființa noastră? Cartea pe care a scris-o Newberg despre experimentele sale a devenit bestseller în SUA. Ea poartă titlul *Why God Won't Go Away (De ce nu dispare Dumnezeu).*

Iluminarea pe care filosoful Diogene a trăit-o, conform legendei, într-un butoi, călugărul de astăzi o va trăi în interiorul tomografului. Faptul că Persinger detectează centrul sensibilității religioase în lobul temporal și Newberg identifică același centru în lobul frontal ni se pare extrem de relevant. Lobul temporal cuprinde mai cu seamă funcțiile auzului și tot aici se află și zona Wernicke, ce răspunde de înțelegerea limbajului. În afară de aceasta, lobul temporal joacă un rol important în ceea ce privește memoria explicită. Spre deosebire de lobul temporal, lobul frontal ne controlează mișcările și este responsabil cu planificarea mișcărilor și a acțiunilor. Ambele regiuni ale creierului guvernează funcții cognitive „superioare", dar în moduri diferite. Așa cum s-a întâmplat în privința lui Persinger, și Newberg a fost criticat pentru fermitatea concluziilor sale, stabilite în urma unui număr relativ de teste.

Nu cumva sentimentele noastre religioase implică mai mult decât *o singură* regiune a creierului? Și chiar dacă ar exista acel *mailbox* pentru mesaje religioase pe care l-a identificat Newberg, cine poate afirma că Dumnezeu este expeditorul care mă luminează și îmi trimite cunoaștere? Nu ar putea fi vorba despre spamuri inconștiente pe care le fabric eu însumi și care îmi invadează propriul creier, ceva în genul unei erori apărute în timpul evoluției?

Argumentul neuroteologic în favoarea existenței lui Dumnezeu nu ne duce nici el prea departe. În cel mai bun caz, pe baza acestuia ne putem da seama cum adevărurile religioase percepute se formează la nivel neurochimic, dar ideea că Dumnezeu chiar vorbește cu omul rămâne o speculație. Până și dovada clară că în creier există centri ai experiențelor religioase nu înseamnă că s-ar crea o punte între creier și lumea supranaturală. Obiecția lui Kant, conform căreia argumentele în favoarea lui Dumnezeu trec în mod nepermis din propriul domeniu al experienței într-o lume pretins obiectivă se aplică și aici.

Critica lui Kant era îndreptată numai împotriva argumentului ontologic, dar ea este potrivită și în privința argumentului neuroteologic. Dar cum rămâne cu abordarea cauzală? Argumentul cauzal în favoarea existenței lui Dumnezeu nu pornește de la reprezentări, ci mai degrabă caută un răspuns la întrebarea: „De ce există lumea?" Nu ar trebui să presupunem că Dumnezeu este acea Cauză Primă, care a pus totul în mișcare? Putem face acest lucru, dar nu este necesar. Raționamentul potrivit căruia se arată că nimic nu se poate naște din nimic instituie o Cauză Primă – dar trebuie să fie oare Dumnezeu?

Pentru unii oameni, este mai ușor să își închipuie un Dumnezeu veșnic decât o materie veșnică. Pentru alții, este exact invers. Oricum, se știe că materia există, deși despre Dumnezeu nu se poate spune același lucru – oricum nu pe cale senzorială. Ipoteza că materia ar putea fi veșnică l-a îndemnat pe Bertrand Russell (vezi *Musca în sticlă*) să se îndoiască de existența unei Cauze Prime, pentru că, dacă orice lucru ar avea o cauză, atunci nu ar exista un început. În acest sens, nu ar exista un început și nici un „Dumnezeu prim". Cu un oarecare cinism, Russell

a imaginat posibilitatea existenței mai multor Dumnezei, care să se creeze succesiv unul pe celălalt.

Teoria lui Toma D'Aquino potrivit căreia Dumnezeu este cauza primă nu reprezintă un argument convingător în favoarea existenței lui Dumnezeu. Poate că ar fi fost mai bine să rămână consecvent cu obiecția adusă lui Anselm, potrivit căreia orice concepție asupra lui Dumnezeu este inevitabil insuficientă. Lucrurile la care nu avem acces în mod direct prin experiență nu ar trebui stabilite cu prea multă siguranță. Pornind de aici, numeroși teologi au respins orice argument în favoarea existenței lui Dumnezeu. „Oricine susține că poate atesta realitatea lui Dumnezeu pornind de la argumente în favoarea existenței Sale poartă o dezbatere în jurul unei fantome", a arătat teologul protestant Rudolf Bultmann. Creierul nostru de animal vertebrat nu a fost conceput pentru a ne oferi acces la tot ceea ce este supranatural, altminteri nu am mai vorbi despre lucruri supranaturale. Tocmai de aceea stă în firea lucrurilor faptul că Dumnezeu nu poate fi văzut, ci doar – indiferent în ce fel – simțit sau poate nici atât.

Cei care ar dori, totuși, să dovedească existența lui Dumnezeu mai au un atu. Dacă, din motivele amintite, existența lui Dumnezeu nu poate fi argumentată în mod direct, ea nu poate fi dovedită măcar *indirect*? Pe această cale, despre care se discută în prezent, mai ales în SUA, a pornit „teologia naturală".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bishop Wearmouth

Ceasornicul arhidiaconului Are natura vreun sens?

În studenție, tânărul Charles Robert Darwin s-a dovedit o catastrofă. Ca student al Facultății de Medicină din Edinburgh, avea probleme de învățare și nu putea să se concentreze. La disecții i se făcea rău, în timp ce studiul naturii, de la stele-de-mare și crabi până la păsări, îl interesa mai mult decât manualele. După doi ani, tatăl său avea să-și piardă răbdarea. Gata cu medicina! Prin urmare, și-a înscris fiul delăsător la Christ's College de la Cambridge, una dintre cele mai respectabile universități anglicane din țară. Dacă nu fusese în stare să devină medic, poate avea să fie un bun pastor.

În 1830, când a ajuns la Cambridge, lui Darwin i s-a oferit la Christ's College un apartament cu totul special, în care locuise filosoful și teologul William Paley. Chiar și la douăzeci și cinci de ani de la moartea sa, el era privit aproape ca un sfânt la universitate, iar lucrările sale se aflau în programa după care studia Darwin. Nici pe departe lucruri învechite, în carte erau adevărate capodopere ale teologiei, care își păstrează valabilitatea în timp. Până și Darwin a fost încântat. E adevărat că studiul teologiei îl plictisea și mai mult decât studiul medicinei, dar scrierile lui Paley au constituit o mare excepție. În timpul liber, Darwin cutreiera câmpiile și pădurile colecționând gândaci și plante. În camera sa de studiu citea însă *Teologia naturală* a lui Paley despre geneza universului, despre marele sistem al naturii, proiectat și conceput de Creatorul tuturor lucrurilor, sistem despre care dă mărturie fiecare gâză, fiecare ou de pasăre, fiecare fir de iarbă.

Dar cine era acest om care l-a impresionat atât de profund pe Darwin? Cine era cel care adusese cele mai clare argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu, considerate până la jumătatea secolului al XIX-lea ca fiind cele mai cuprinzătoare și suficiente?

William Paley se naște în iulie 1743 la Peterborough, într-o familie de slujbași modești ai Bisericii. Tatăl său este diacon al catedralei și își întreține cu greu soția, cele trei fiice și pe micul William. Datorită cunoștințelor sale de greacă și latină, tatăl lui Paley este numit directorul școlii primare din Giggleswick, un sat din vestul ținutului Yorkshire. Foarte curând, William se va dovedi cel mai bun elev al clasei sale. Datorită inteligenței și spiritului său ager, este deja considerat un tânăr promițător. Băiatul de numai cincisprezece ani va fi înscris de tatăl său la Universitatea din Cambridge. Deși bolnăvicios și firav, tânărul Paley este foarte înzestrat din punct de vedere intelectual. Christ's College este o școală de elită unde se formează clerici și politicieni englezi, iar William va face, la rândul său, o carieră de care tatăl lui să fie mândru.

Dintre toți studenții de la Cambridge, Paley este cel mai tânăr și aptitudinile sale sunt, într-adevăr, remarcabile. Încă din studenție, acesta reușește să iasă în evidență: pieptănătura sofisticată, cămașa din dantelă, ciorapii scumpi, din mătase, atrag atenția tuturor. În timpul dezbaterilor din colegiu face senzație cu gesturile sale expansive și cu discursul pătimaș. Chiar dacă unii îl consideră un excentric, cei mai mulți îl admiră pentru agerimea minții și pentru talentul retoric. Ca dovadă, Paley își va termina studiile ca șef de promoție.

Recunoașterea profesională se lasă însă așteptată. Forțat de împrejurări, predă latina la o academie din Greenwich, până când va obține titlul de lector la fosta sa universitate. În 1766 se întoarce la Cambridge, la Christ's College, iar un an mai târziu are loc hirotonisirea sa ca pastor al Bisericii Anglicane. Ambiția lui Paley de a face carieră cu orice preț este de neclintit. În visurile sale, bărbatul în vârstă de treizeci de ani se vede avocat la tribunalul regal. În singurătatea camerei sale ține pledoarii înflăcărate, se duelează în gând cu prim-ministrul William Pitt

sau cu cei mai înzestrați oratori din Parlamentul englez. Dar tot ceea ce i se oferă bărbatului ambițios de familie modestă sunt două parohii mici. În septembrie 1777, Paley primește vicariatul de la Appelby. Deși acesta visase la ceva mai mult, veniturile aduse de parohie îi asigură un trai decent. Se căsătorește cu fiica unui prosper negustor de băuturi alcoolice. Aceasta îi dăruiește patru fete și patru băieți, chiar dacă nu îl vede prea des pe soțul ei. În 1780, episcopul de Carlisle, o capitală de district situată în apropierea graniței cu Scoția, îl cheamă pe Paley la catedrala de acolo pentru ca doi ani mai târziu să îl numească arhidiacon.

La patruzeci de ani, Paley poate arăta, în sfârșit, lumii de ce este în stare. În loc de dueluri retorice în Parlament, oferă pledoarii convingătoare în cărțile sale. Stilul său este cizelat, foarte convingător și accesibil. Atras de scrierile contemporanului și compatriotului său Jeremy Bentham încearcă să concilieze utilitarismul cu Biserica. Ca și Bentham, Paley consideră că filosofia trebuie să aibă, în ansamblul său, un singur principiu: sporirea fericirii. În sensul creștinesc al cuvântului, omul nu devine bun prin credința sa, ci prin faptele sale, prin responsabilitate și implicare socială. Așa cum Dumnezeu a conceput în natură o mare varietate de mecanisme, combinații și conexiuni, tot astfel fiecare om trebuie să se adapteze mediului său social pentru a-și realiza menirea.

Paley are succes: episcopul Londrei îi oferă un post bine plătit în catedrala St. Paul; episcopul de Lincoln îl numește decan al diocezei sale, iar episcopul de Durham îi oferă o parohie confortabilă, care aduce venituri frumoase, la Bishop Wearmouth. Cu toate acestea, atitudinea sa critică față de Biserică și convingerile sale liberale îl împiedică să ajungă episcop. În cele din urmă, Paley este numit doctor honoris causa la Cambridge și pleacă la Bishop Wearmouth, un orășel idilic de la țărmul Mării Nordului.

Aici își va găsi timp pentru scrierile sale majore, călăuzit încă de principiul conform căruia bucuria trebuie să fie cât mai mare și suferința cât mai mică. Cu cât viața este axată mai mult pe acest principiu individual și social, cu atât mai bine. Dar cum

este raportată la lume ideea de scop? De ce natură este legătura naturală între voința Creatorului și principiile de viață ale fiecărui individ? În camera de lucru din Bishop Wearmouth ia naștere cea mai importantă carte a lui Paley, *Teologia naturală*.

Lucrarea se încheagă cu greu. O boală gravă de rinichi, însoțită de crize dureroase, îl constrânge uneori pe Paley să nu lucreze săptămâni la rând. Planul pe care și l-a propus se dovedește greu de îndeplinit: conceperea unei teorii a universului bazată pe studiul riguros al fenomenelor naturii. Paley cercetează cu grijă tot ceea ce există în Bishop Wearmouth în legătură cu planurile de alcătuire a naturii: adună penele găinilor de prin curți, solzii peștilor de pe țărm, culege ierburi și flori de pe marginea drumului și se adâncește în lectura cărților de anatomie.

Cuvântul-cheie al noii sale cărți este „adaptare". Cum a rânduit Dumnezeu milioanele de viețuitoare în natură și cum s-au adaptat acestea potrivit voinței Lui, astfel încât, din întrepătrunderea lor să rezulte un tot din punct de vedere fizic și spiritual?

În 1802 cartea este gata și are un succes extraordinar. Cincizeci de ani mai târziu, *Teologia naturală* constituia încă cel mai cunoscut argument teologic în favoarea lui Dumnezeu din teologia engleză, și oferă, după cum specifică Paley în subtitlu, „dovezi ale existenței și atributelor Divinității, culese din manifestările naturii".

Paley a avut un respect profund față de complexitatea lumii ființelor vii dându-și seama că aceasta trebuie explicată într-un mod cu totul aparte. Afirmația sa nu este nici nouă, nici originală. Cu peste o sută de ani înainte, în 1691, naturalistul John Ray începuse un proiect asemănător și numeroși alți filosofi și teologi au mers de atunci pe calea deschisă de el. Dar Paley și-a formulat ideile mai clar și mai convingător decât oricare dintre înaintașii săi. Cea mai cunoscută parte a cărții este cea de la început, unde se propune metafora ceasornicarului. Ce poate fi mai admirabil decât precizia cu care sunt lucrate roțile dințate și arcurile unui ceas și măiestria cu care ele sunt asamblate? Dacă am găsi pe câmp un ceas, atunci precizia și complexitatea proiectului ne vor obliga să conchidem „că ceasul trebuie să fi avut un creator; la un anumit moment dat, într-un loc sau altul,

trebuie să fi existat un meșter sau niște meșteri care l-au făurit pentru scopul căruia vedem că și slujește de fapt, care i-au înțeles mecanismul și i-au stabilit utilizarea. Orice dovadă de ingeniozitate, orice manifestare a unui proiect care există în ceas, există și în lucrarea naturii, cu deosebirea că, în cazul naturii e cu mult mai mare, într-o măsură care depășește toate calculele."[1]

Metafora ceasornicarului naturii se leagă indisolubil de numele lui Paley. *Teologia naturală* ajunge, în cele douăzeci de ediții ale sale, la un public larg, deși nu el a inventat această imagine. Metafora se întâlnește și la teologul olandez Bernard Nieuwentijdt, descoperit din lecturile sale, cu toate că nici Nieuwentijdt nu o inventase. Încă din 1696 William Derham publicase o lucrare intitulată *Ceasornicarul artificial*. La rândul său, Derham preluase și adaptase imaginea complicatului mecanism al naturii din tratatul lui Cicero *Despre natura zeilor*.

Chiar dacă metafora ceasornicarului nu era deloc originală, Paley a luat-o mult mai în serios decât predecesorii săi. El cercetează corpul din creștet până-n tălpi și arată cum fiecare părticică corespunde mecanismului intern al unui ceas construit cu nemaivăzută măiestrie. Cuprins de o mare admirație pentru ochiul omenesc, îl compară cu un telescop și trage concluzia că există aceeași dovadă pentru faptul că ochiul a fost făcut pentru văz ca și aceea pentru faptul că telescopul a fost conceput pentru a veni în sprijinul ochiului; și ochiul trebuie să fi avut un Creator, ca și telescopul. Paley își susține argumentul venind cu un număr impresionant de exemple. „Dacă am schimba un lucru cât de mic al corpului omenesc, de pildă dacă am lua o unghie și, în loc să o punem în vârful degetului, am pune-o la încheietura acestuia, cât de greu ne-ar fi să mânuim tot felul de lucruri, dar și în multe alte privințe!"

Când termină cartea durerile lui Paley deveniseră insuportabile. El a continuat să caute explicații pentru faptul că, în ceà mai bună și cea mai bine gândită dintre creațiile lui Dumnezeu, există suferință și durere. Dacă Dumnezeu a creat rinichii, de ce

[1] Pasaj preluat din volumul *Ceasornicarul orb* de Richard Dawkins, trad. de Simona Mudava, Humanitas, București, 2009 (n. red.)

nu a făcut în așa fel încât ei să nu doară și să nu sângereze? Răspunsul rămâne vag, din moment ce Paley, pe de o parte, se constituie în apărătorul creației lui Dumnezeu, arătând că binele va învinge răul, iar pe de altă parte speră că evoluția creației se va încheia abia atunci când, într-o bună zi, răul și suferința vor dispărea cu totul din lume. Crizele renale ale lui Paley se agravează. Funcția de episcop de Gloucester, pe care și-o dorise de atâta vreme, îi este oferită mult prea târziu, iar el nu o mai poate accepta. Slăbit, își petrece ultimele luni de viață la pat, iar în 1805 moare, orb, dar lucid, în locuința sa din Bishop Wearmouth.

Opera lui Paley era acum completă. El a crezut că descifrase taina creației în principiul *adaptării* organismelor la natură. Întreaga natură biologică a fost concepută cu un scop de către Creatorul său. Dar Paley nu avea de unde să știe că filosofia naturii nu se încheiase odată cu el. Dimpotrivă, treizeci de ani mai târziu, avea să fie considerat inițiatorul unei noi teorii, care punea „adaptarea" într-o lumină cu totul nouă.

La doi ani după ce citise *Teologia naturală* a lui Paley, proaspăt confirmatul cleric anglican Charles Darwin urca la bordul vasului de cercetare *Beagle*, care se îndrepta spre America de Sud. Observațiile pe care le-a făcut acolo pe animale vii, dar și pe fosile, i-au schimbat concepția pe care o avea despre lume. Plantele și animalele se adaptează, într-adevăr, la mediu, așa cum scrisese Paley, dar ele nu fac acest lucru doar o singură dată, ci mereu și mereu. Planul general al lui Paley, referitor la un ceasornicar care pusese definitiv în mișcare mecanismul naturii, nu mai era avut în vedere. Dogma Bisericii despre existența unui Dumnezeu individual își pierduse credibilitatea.

După mai bine de douăzeci de ani de frământări și ezitări, în 1859, Darwin publică *Originea speciilor*, care se îndepărtează de argumentul lui Paley. Darwin este nevoit să constate: „Nu mai putem susține că minunatul ligament elastic al unei scoici bivalve a fost creat de o ființă inteligentă în același fel în care a fost făcută balamaua unei uși de mâna omului." Acolo unde Paley dorea să observe o mare armonie, Darwin recurge la metafora „luptei pentru existență". Dacă natura este într-adevăr

un ceasornicar, atunci acest ceasornicar este orb. În cartea sa, *Ceasornicarul orb*, darwinistul Richard Dawkins formulează ideea în felul următor: „Selecția naturală, procesul orb, inconștient, automat pe care l-a descoperit Darwin (...) nu are nici un scop în minte. Ea nu are minte și nici vreun ochi al minții. Nu își face planuri de viitor, nu are viziune, prevedere și nici vreun fel de vedere (...), este ceasornicarul orb." În *Originea speciilor*, Darwin îl amintește doar o singură dată pe arhidiaconul din Carlisle: „Selecția naturală nu va produce niciodată într-o ființă ceva care să îi facă rău pentru că selecția naturală acționează doar prin și pentru binele fiecăruia. Nici un organ nu se va forma, după cum observa Paley, în scopul de a cauza durere sau de a face vreun rău posesorului său. Dacă se va pune în balanță răul și binele pricinuit de fiecare parte, fiecare va fi considerată în ansamblu avantajoasă."

Influența lui Paley asupra lui Darwin nu l-a împiedicat pe cel din urmă să avanseze o teorie a evoluției bazată pe adaptarea autonomă a speciilor la mediul natural. În loc să îl invoce pe Dumnezeu drept cauză și principiu activ, Darwin îl înlocuiește pe Dumnezeu cu natura. „Natura face" (*Nature does*) este una dintre expresiile sale cele mai frecvente. Contemporanul lui Darwin, Jean Pierre Marie Flourens (vezi *Cosmosul spiritului*), a criticat această abordare, arătând că natura nu este un subiect. Cum ar putea ea acționa cu un scop precis, dacă nu are nici un scop? Cum ar putea ea concepe scopuri, dacă nu gândește? Cu toate că teoria despre adaptarea autonomă a speciilor s-a impus repede în următorii treizeci de ani, îndoieli fundamentale s-au păstrat până astăzi, mai ales în rândul criticilor reuniți în jurul conceptului de *intelligent design*.

Inițiatorul conceptului a fost un adversar înverșunat al lui Darwin, faimosul fizician irlandez William Thomson, cunoscut ca Lord Kelvin. Critica lui Kelvin l-a afectat foarte mult pe Darwin deoarece profesorul de fizică de la Universitatea din Glasgow se bucura de renume mondial. În primul rând, Kelvin pune la îndoială faptul că durata evoluției despre care vorbește Darwin ar fi fost suficientă pentru desfășurarea tuturor proceselor care țin de aceasta. Darwin calculase că Pământul ar avea

vârsta de 98 de milioane de ani, reducând-o însă după aceea la 24 de milioane de ani. Dar dacă Pământul ar avea o vârstă mai mare, susține Kelvin, miezul său nu ar fi atât de fierbinte. Kelvin nu știa însă că temperaturile mari din interiorul planetei se datorează radioactivității. În 1871, același an în care apăruse noua carte a lui Darwin, *Originea omului*, Kelvin vorbea despre „dovezile copleșitoare în favoarea unui proiect inteligent și binevoitor" (*intelligent and benevolent design*).

Și astăzi sintagma *intelligent design* este invocată de cei care doresc să vadă în Dumnezeu, și nu în natură, cauza complexității vieții. Portavocea lor cea mai eficientă este Discovery Institute, o organizație creștin-conservatoare de tip *think tank* din Seattle, statul Washington. Numeroasele teorii ce țin de *intelligent design* au două poziții de bază în comun: fizica și biologia nu pot explica lumea în chip suficient, iar în acest sens există doar *o singură* soluție valabilă: să se accepte ideea existenței unui Dumnezeu inteligent, cu proiecte pe termen lung. Ca argument indirect al existenței lui Dumnezeu, susținătorii acestei teorii aduc faptul că toate constantele lumii fizice se armonizează de minune între ele. Chiar și cea mai mică variație ar face imposibilă viața tuturor organismelor vii de pe Pământ, inclusiv viața omului.

Observația este, fără îndoială, corectă, dar întrebarea dacă de aici rezultă existența lui Dumnezeu depinde de modul în care evoluează acest mecanism de precizie. Seria de evenimente care au dus la apariția omului este atât de teribilă, încât pare de-a dreptul o întâmplare. Este, însă, acesta un argument al necesității? Chiar și coincidențele cele mai improbabile sunt totuși cu putință. Unii oameni de știință consideră că atribuirea de scopuri naturii nu ar trebui exagerată.

Biologii mai ales acceptă cu greu concepția conform căreia tot ceea ce există în natură este ordonat, frumos și are un scop. Oricum, istoria planetei noastre cunoaște cinci dezastre, survenite în timpul trecerii de la o eră geologică la alta, soldate cu dispariția masivă a unor specii de plante și de animale. Și nu tot ceea ce a însemnat evoluția a fost o binecuvântare. Toate mamiferele au coloana din șapte vertebre cervicale, dar delfinii s-ar descurca în mod sigur mai bine dacă ar avea o vertebră sau

două mai puțin. Dimpotrivă, cei ce observă o girafă în timp ce aceasta se adapă i-ar dori, cu siguranță, să aibă câteva vertebre în plus. Babirusa, o specie de porc sălbatic din Sulawesi, are doi colți pe maxilarul superior, care nu îi sunt de nici un folos. Prezența acelor colți nu este dovada nici unui scop anume. Mult mai probabil este ca aceștia să nu îl avantajeze în nici un fel.

Dacă privim totul mai îndeaproape, ajungem la concluzia că nu totul în natură este dovada unui proiect inteligent. Culoarea de un roșu aprins a crevetilor de mare adâncime nu se datorează nici inteligenței lui Dumnezeu, nici adaptării inteligente la mediu. Ei sunt frumoși, dar pentru cine? La mari adâncimi nu există lumină, este întuneric beznă. Nici măcar crevetii nu știu ce culoare au. Roșul nu le aduce nici un fel de avantaj. Roșul aprins nu poate fi explicat nici măcar pe baza teoriei darwiniste a evoluției. În ce scop nobil imită mierla soneria telefoanelor mobile și cântă cel mai frumos după încheierea perioadei de împerechere, când trilul ei nu mai are nici o utilitate evolutivă? Cum se face că oamenii se îndrăgostesc de un partener de același sex? Astfel de întrebări deschise scot la iveală punctele nevralgice ale unei teorii a evoluției potrivit căreia fiecare fenomen, fiecare model de comportament reprezintă o adaptare optimă la mediu, chiar dacă nu mizează nici pe ideea de „intelligent design". Indiferent de obiecțiile aduse atribuirii de scopuri în teoria darwinistă, acestea se aplică cel puțin în aceeași măsură noțiunii de plan general bine pus la punct. Prin urmare, biologii au tendința de a evita cu grijă conceptul de atribuire necondiționată a unui scop, astfel încât ideea de „intelligent design" devine din ce în ce mai puțin coerentă.

Organismele nu se formează doar din atomi și molecule, de parcă ar fi piese Lego, ci ele iau naștere ca urmare a interacțiunii cu mediul. Un cartof încolțește și se înmoaie dacă vegetează într-o pivniță, dar dacă este cultivat pe câmp, prinde rădăcini și îi dau frunzele. Același lucru se întâmplă pe scară largă tuturor viețuitoarelor. În acest proces de interacțiune cu restul lumii, natura se reinventează tot timpul. Viața, din câte se pare, are o structură atât de complexă, încât reprezintă în sine o formă de organizare. Ea generează o entitate proprie, care este mai mult

decât suma părților sale. Conceptele și modelul de gândire ce aparțin fizicii clasice sunt insuficiente, ca în cazul explicării originilor cosmice.

Într-un interviu acordat în 1929, Einstein spunea: „Suntem ca un copil ce intră într-o bibliotecă uriașă, plină de cărți în diferite limbi. Copilul știe că cineva a scris acele cărți, dar nu știe, însă, cum s-a petrecut acest lucru și nu înțelege limbile în care au fost scrise. Copilul are o idee vagă despre o anumită ordine misterioasă în aranjarea cărților, dar nu știe despre ce este vorba. După părerea mea, aceasta este atitudinea pe care până și oamenii cei mai inteligenți o au față de Dumnezeu. Vedem un univers minunat alcătuit, care se supune anumitor legi, dar noi înțelegem vag aceste legi. Gândirea noastră limitată nu poate pătrunde forțele misterioase care pun în mișcare constelațiile."

Să trecem peste faptul că, în acest citat, Einstein a îmbrățișat ideea existenței unui creator inteligent al constantelor existente în natură, adică ideea unui autor al numeroaselor cărți din bibliotecă, și să ne concentrăm în schimb asupra limitelor gândirii umane. Creierul vertebratelor și realitatea obiectivă nu se îmbină ca piesele unui puzzle din simplul motiv că noi creăm această idee din propria noastră „realitate obiectivă". „Realitatea reală", în afara percepției noastre, este și rămâne în mod necesar un construct și fiecare dintre noi trebuie să decidă locul pe care i-l acordăm aici lui Dumnezeu.

Biologii vor continua dezbaterea cu privire la explicarea lumii ființelor vii pornind de la principiul cauzei și efectului sau de la principiul autoorganizării. Cu atât mai interesant este faptul că, încă de la început, conceptul biologic de „autoorganizare" a fost preluat de un specialist din alt domeniu, mai exact de un sociolog. De acest sociolog, poate cel mai important din a doua jumătate a secolului XX, ne vom ocupa în capitolul care urmează, mai bine spus de modul în care a explicat unul dintre cele mai mistice fenomene din afara religiei: iubirea.

Bielefeld

O improbabilitate cu totul normală
Ce este iubirea?

În 1968, universitățile germane cunosc o efervescență fără precedent. Mișcarea studențească ajunsese la apogeu și centrul cel mai important al acesteia, în afară de Berlin, îl constituie Universitatea Johann Wolfgang Goethe din Frankfurt. Mai ales la cursul de sociologie au loc discuții aprinse între studenți și profesori. Profesorii Jürgen Habermas și Theodor W. Adorno sunt foarte apropiați de studenții lor din punct de vedere politic, dar nu vor să împărtășească impulsul revoluționar al acestora. Chiar dacă Habermas și Adorno credeau că studenții aveau dreptate să considere Republica Federală Germania un stat „reacționar" și caracterizat de „un capitalism târziu", ei nu credeau că statul putea fi schimbat prin forță.

În semestrul de iarnă 1968–1969 situația scapă de sub control. Cursurile lui Adorno sunt întrerupte, renumitul sociolog și filosof este luat în râs și Institutul de Cercetări Sociale este ocupat. În lumina celor întâmplate, Adorno renunță peste noapte la cursuri. Universitatea se confruntă cu o problemă. Unde să găsească în mare grabă un înlocuitor pentru semestrul în curs, mai ales pe cineva care să fie destul de nesăbuit pentru a intra în mediul haotic al Facultății de Sociologie? Spre surprinderea tuturor, candidatul este găsit în persoana lui Niklas Luhmann, un expert cvasicunoscut în administrația publică, de patruzeci și unu de ani, din Münster. Tema cursului său este „Iubirea ca pasiune".

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Un curs despre iubire într-o perioadă în care toate științele umaniste și disciplinele sociale dezbat prezentul și viitorul „capitalismului târziu"? Cine este acest personaj neînfricat care, în mijlocul tulburărilor studențești, discută despre „teoria intimității" în sala mare de cursuri de la etajul al doilea al clădirii principale, în fața a douăzeci de studenți curioși, care nu doresc să participe la grevă?

Luhmann se naște în 1927 la Lüneburg. Tatăl său are o fabrică de bere, iar mama sa provine dintr-o familie de hotelieri elvețieni. Luhmann studiază la Gymnasium Johanneum. Cu puțin timp înainte de bacalaureat este înrolat în armată, ca *Luftwaffenhelfer*[1], iar în 1945 este luat prizonier de americani. În 1946 își dă bacalaureatul și studiază dreptul la Freiburg. După examenul de stat, în 1953, Luhmann se angajează mai întâi la Tribunalul Administrației de Apel din Lüneburg și mai apoi la cel din Hanovra. Pentru că se plictisește, citește enorm de multă literatură de specialitate din toate epocile istorice și din toate domeniile cunoașterii notându-și ideile interesante pe fișe de cartotecă. În 1960 află întâmplător că are posibilitatea de a merge pentru un an la Universitatea Harvard din Boston.

Luhmann studiază administrația publică la Harvard și îl cunoaște pe renumitul sociolog american Talcott Parsons. Acesta împarte societatea în *sisteme funcționale* autonome, idee care îl convinge imediat pe Luhmann. Întors în Germania, va ocupa un post modest de asistent la Facultatea de Științe Administrative din Speyer. Faptul că este supracalificat nu contează. Abia în momentul în care publică prima lucrare, *Funcții și urmări ale organizării formale (Funktionen und Folgen formaler Organisation)*, un profesor de sociologie din Münster începe să se intereseze de acest funcționar public neconvențional și inovator. Helmut Schelsky, unul dintre cei mai importanți sociologi germani ai vremii, își dă seama că aici este vorba despre un geniu nedescoperit, așa cum Bertrand Russell îl descoperise la Cambridge pe Wittgenstein. Numai că interesul lui Luhmann pentru o carieră

[1] Termen folosit pentru a desemna studenții germani înrolați ca personal auxiliar în Forțele Aeriene (n. red.)

universitară este redus. Schelsky reușește cu greu să-l ademenească pe Luhmann la Münster, astfel încât să nu „intre în istorie ca fiind un funcționar ministerial nepromovat". În 1966, acesta își ia doctoratul la vârsta de treizeci și nouă de ani pe baza cărții sale care fusese deja publicată în timp ce se afla la Speyer – încă o paralelă cu Wittgenstein și un fenomen cu totul neobișnuit în mediul academic german. În același an, lucru și mai neobișnuit, i se acordă abilitarea postdoctorală pentru un post la universitate. Schelsky îi pregătește deja lui Luhmann un post de profesor la nou înființata Universitate din Bielefeld, numire care devine oficială în 1968. Pentru că la Bielefeld cursurile aveau să înceapă abia primăvara următoare, își petrece semestrul de iarnă 1968–1969 în Frankfurt, înlocuindu-l pe Adorno. Apoi va preda la Bielefeld, până la pensionarea sa, în 1993, unde și locuiește în primii zece ani, urmând ca, după moartea soției, să se mute în orășelul Oerlinghausen, în regiunea Teutoburger Wald. Ritualul său zilnic este stabilit cu strictețe. Din zori și până noaptea târziu lucrează la cărțile sale și doar pe la orele prânzului face o plimbare scurtă, în compania câinelui. În 1998, Luhmann moare de leucemie, la vârsta de șaptezeci și unu de ani.

Schelsky avusese întru totul dreptate: eruditul expert în administrație publică era un titan al sociologiei. Faptul că în cartea de față îl prezint ca pe un filosof al iubirii este oarecum frivol și ciudat, dar i-ar fi făcut plăcere, fără îndoială. După cum arată cursurile sale de la Frankfurt din semestrul de iarnă 1968–1969, Luhmann avea un simț fin al umorului. Faptul de a selecta din opera lui Luhmann tocmai ideile sale despre iubire este ca și cum am considera că Immanuel Kant a fost doar filosof al religiei sau că René Descartes a fost doar medic. Dar abordarea are sens. Pe de o parte, tema iubirii aruncă lumină asupra operei sale în ansamblu, iar pe de alta, și-a adus o contribuție importantă la filosofia iubirii. Dar, înainte de a trece la prezentarea concepției sale despre iubire, să spunem mai întâi câteva cuvinte despre abordarea sociologică.

Luhmann și-a propus să descopere cum *funcționează* societatea, descoperind un punct de pornire promițător pentru considerațiile sale în teoria sistemelor a lui Parsons. Un alt punct de

pornire l-a constituit biologia, ceea ce nu era neobișnuit. Chiar unul dintre fondatorii sociologiei și contemporan cu Darwin, Herbert Spencer, derivase sociologia din psihologie și psihologia din biologie. Dar Luhmann nu a acordat prea mare atenție unui astfel de model, care aplică proprietățile organismelor simple și în cazul societății, considerată un organism mai complex. El era de părere că dezvoltarea sistemelor sociale putea fi explicată, așa cum o făcuse și Parsons, pornindu-se de la conceptele teoriei evoluției. Dar sistemele sociale nu erau în nici un caz o formă prea complexă a sistemelor biologice, chiar dacă oamenii sunt, fără îndoială, ființe vii. Explicația constă în faptul că, după Luhmann, sistemele sociale nu înseamnă doar schimburi de nutrienți și energie între ființele vii, ci și un schimb de *comunicare și de sens*. Comunicarea și sensul sunt, însă, atât de diferite față de proteine, încât un sociolog nici măcar nu ar trebui să reflecteze astfel asupra fundamentelor biologiei. Faptul că oamenii sunt ființe vii și că, prin urmare, sunt „animale sociale", nu îl interesa deloc pe Luhmann. A învăța din biologie însemna pentru el cu totul altceva.

Oamenii de știință care l-au inspirat au fost specialiștii chilieni în neuroștiință Humberto Maturana și studentul său, Francisco Varela. Maturana se numără printre întemeietorii „biologiei teoretice". În anii '60, acesta se specializase în percepția culorilor la nivelul creierului. Încercând să răspundă la întrebarea „Ce este viața?", Maturana considera că este un sistem care „își produce și își trasează propriile limite".

Așa cum creierul generează el însuși material prin care funcționează, tot astfel organismele vii se creează pe sine în procesul autoperpetuării. Maturana a denumit acest proces *autopoieză* (autocreație). Când a făcut cunoscută această idee fundamentală în 1969, la o conferință desfășurată la Chicago, Niklas Luhmann tocmai începuse să predea la Bielefeld. Mai târziu, când a aflat de conceptul de *autopoieză*, a înțeles că Maturana *nu* descrisese doar autocrearea vieții și a creierului, ci dăduse și o nouă definiție *comunicării*. Conform lui Maturana, cel ce comunică nu transmite pur și simplu o informație, ci construiește un sistem, indiferent de limbajul pe care îl folosește. În urma interacțiunii

dintre bacterii se formează un sistem ecologic. Regiunile creierului comunică între ele și formează astfel un sistem neuronal, conștiința. Pornind de aici, Luhmann ajunge să se întrebe dacă nu cumva sistemele sociale sunt, la rândul lor, sisteme autopoietice, care se formează prin comunicare („simbolică") prin intermediul limbajului?

Planul lui Luhmann era pus la punct de multă vreme. El avea în vedere descrierea exactă a sistemelor sociale ale unei societăți pornind de la conceptul de „comunicare". Pentru el, autopoieza era componenta lipsă din argumentare. Deși Maturana a considerat mai târziu că mersese prea departe cu abordarea sa îndrăzneață, realizările lui Luhmann aveau să le întreacă pe cele ale biologului chilian. Luhmann nu a devenit numai unul dintre cei mai fini observatori ai proceselor sociale din a doua jumătate a secolului XX. Era un „continent intelectual", un teoretician la superlativ. Chiar și abordarea conceptului de „comunicare" a fost revoluționară.

Până atunci sociologii discutaseră despre oameni, norme, roluri sociale, instituții și acțiuni. Dar pentru Luhmann, importantă era *incidența* comunicării, nu *cine* comunică. Hotărâtoare este doar întrebarea: „Cu ce rezultat?" În societatea umană nu este vorba despre schimbul dintre materie și energie, ca în cazul bacteriilor, nici despre cel dintre neuroni, ca în cazul creierului, ci despre *așteptări*. Dar cum se realizează schimbul de așteptări? Ce fel de așteptări sunt așteptate și ce rezultă de aici? Cu alte cuvinte: cum reușește comunicarea să schimbe așteptări, astfel încât să rezulte sisteme sociale moderne cu adevărat stabile și independente de alte influențe? Este vorba despre sisteme precum politica, economia, dreptul, știința, religia, educația, arta sau... iubirea.

Prin urmare, și iubirea constituie un sistem social alcătuit din așteptări sau, mai exact, din așteptări bine stabilite, cu alte cuvinte, dintr-un *cod*. Cartea lui Luhmann *Iubirea ca pasiune* – publicată abia la cincisprezece ani după cursul ținut la Frankfurt – reprezintă o lucrare despre istoria și prezentul codului iubirii. Conform autorului, ceea ce înțelegem astăzi prin dragoste este mai puțin un sentiment și mai mult un cod profund burghez,

apărut la finele secolului al XVIII-lea. Declarația „Te iubesc!" reprezintă mult mai mult decât exprimarea unor sentimente, așa cum se întâmplă când spunem: „Mă dor dinții". Se are în vedere aici un întreg sistem de promisiuni și de așteptări. Cel ce își asigură partenerul de faptul că îl iubește are sentimente statornice și își asumă grija față de persoana iubită, este prin urmare pregătit să se comporte ca o persoană care iubește, cu tot ceea ce implică acest lucru în ochii celorlalți și pentru societate.

Nevoia de iubire se naște, prin urmare, dintr-un anumit tip de relație cu propriul sine. Cu cât locul unui om este mai puțin definit în cadrul societății, cu atât mai puternică este nevoia sa de a se afirma ca individ. Individului nu îi este, însă, ușor în societățile moderne. Acestea se descompun într-o serie de sisteme sociale, lumi autopoietice preocupate de un singur lucru: asigurarea continuității sistemului. Conform descrierii lui Luhmann, sistemele se comportă astfel ca niște organisme în condițiile darwinismului, folosindu-se de mediu pentru a se conserva pe sine. Nu există prea mult loc pentru indivizi. După zece ani de activitate în administrație, lui Luhmann pare să i se fi confirmat faptul că, în cadrul sistemelor sociale, individualitatea nu contează. Fiecare om trebuie să se scindeze în diferite roluri: cel de tată sau de mamă, de angajat-model, de pasionat de popice sau de badminton, de membru al unei comunități online, de vecin, de plătitor de taxe și impozite și de soț. O identitate unitară se poate forma cu greu în asemenea condiții. Ceea ce lipsește este o confirmare în a cărei oglindă fiecare să se vadă ca întreg, ca individ.

După Luhmann, această „autoreprezentare" este realizată de iubire; aceasta este funcția ei: o formă foarte rară și, de aceea, „improbabilă" de comunicare, deși cu totul normală. Prin urmare, iubirea este o improbabilitate cu totul normală „de a găsi propria fericire în fericirea altcuiva." Imaginea pe care ne-o facem despre celălalt este transformată atât de mult de iubire, încât persoana iubită pornește de la o perspectivă „normală". Tocmai aceasta este calitatea unică și inconfundabilă a iubirii: îndrăgostitul vede doar zâmbetul, nu și dinții lipsă. Cu sobrietatea sa inimitabilă, Luhmann arată: „Sprijinul din exterior este

abolit, tensiunile interne se ascut (în sensul că devin mai intense). Stabilitatea trebuie asigurată acum din resurse personale."

Bineînțeles că acest proces în care îndrăgostiții își stabilesc așteptările în funcție de celălalt este extrem de riscant, deoarece predispune foarte ușor la dezamăgiri. Tocmai cel mai fragil dintre coduri – și acesta este paradoxul iubirii – trebuie să asigure cel mai mare grad de stabilitate. Cu cât cel care iubește este mai sigur că așteptările sale legate de stabilitate sunt îndeplinite, cu atât mai lipsită de tensiuni devine relația de iubire, atât în sensul bun, cât și în cel rău. Așteptările satisfăcute sunt de încredere, dar pierd emoția, diminuând tocmai improbabilitatea care constituise motorul atracției. După Luhmann, ideea romantică a iubirii ca întreg format din sentimente, dorință sexuală și virtute reprezintă, de aceea, o pretenție exagerată. Înseamnă deja mult chiar și numai faptul că ne găsim menirea în lumea altcuiva, fie și numai pentru o vreme.

Merită aici să ne întrebăm „de ce?", chiar dacă Luhmann nu oferă un răspuns. Ce se întâmplă cu pasiunea de la începutul unei relații? De ce se estompează odată cu timpul? Este într-adevăr vorba doar despre așteptări predictibile? Acest lucru nu se întâmplă oare în relațiile în care comunicarea – adică armonizarea așteptărilor – nu funcționează cum trebuie? Nu s-ar putea să existe și un alt motiv care să-i fi scăpat lui Luhmann, unul de natură biochimică, de exemplu?

Faptul că Luhmann lasă cu totul deoparte biologia și influența acesteia asupra sentimentelor noastre i-a adus numeroase critici. Pentru specialistul în neuroștiință Gerhard Roth din Bremen, este de neînțeles cum un sociolog de talia lui Luhmann a putut să ignore faptul că omul este un individ biologic. Mai grav este faptul că oamenii de știință care l-au inspirat, Maturana și Varela, au fost discreditați de majoritatea specialiștilor în neuroștiință, deoarece punctele lor de vedere nu pot fi nici verificate, nici contrazise pe cale experimentală.

Luhmann a răspuns imperturbabil că, atâta vreme cât neuroștiința urmărește comunicarea dintre neuroni, iar nu așteptările, sociologia poate lăsa neuronii deoparte și poate urmări modul în care sunt comunicate așteptările. Tocmai aici rezidă

independența funcțională a sistemelor biologiei și sociologiei: relevant este numai ceea ce este *relevant în cadrul unui sistem*. În același timp, ar trebui să observăm că, din punct de vedere biologic, concepția despre iubire a lui Luhmann integrează o serie întreagă de stări ale conștiinței. În apărarea lui se poate spune că termenul de „iubire" este clar circumscris în context social. Toate acestea nu schimbă faptul că definirea conceptului-umbrelă de „iubire", ca necesitate de „autoreprezentare" în ochii celorlalți, este *relevantă* din punct de vedere biologic, dar și *social*, doar ca parte a unei imagini mult mai vaste. Conceptul nu descrie de obicei prima iubire. A fi îndrăgostit de cineva până peste cap nu înseamnă neapărat că persoana îndrăgostită caută confirmarea în ochii celuilalt. Altminteri, iubirea unui adolescent pentru un idol pop ar fi de la bun început mai absurdă decât este deja. Și nici nevoia de sex, asociată adesea cu iubirea, nu echivalează neapărat cu dorința de împlinire. Ceea ce pentru unii reprezintă sarea și piperul activității sexuale, pentru alții înseamnă lucruri de evitat; dimpotrivă, ideea de a juca un rol poate fi factorul declanșator al dorinței.

Un alt argument împotriva concepției lui Luhmann ar fi următorul: dacă iubirea nu ar fi *decât* un cod social, atunci nu ar avea sens să utilizăm termenul și în cazul regnului animal. Asupra acestui aspect voi reveni imediat. Nu ar trebui să îl utilizăm nici atunci când ne referim la iubirea față de un animal de companie, ceea ce ar fi absurd din acest punct de vedere. Dragostea părintească (inclusiv în regnul animal), dragostea carnală, dragostea fraternă sau cea față de un prieten au în comun faptul că persoana care iubește este profund devotată altei ființe. Pe lângă toate acestea, există iubirea senzuală, senzorială și spirituală, emoții complexe, precum și imperative morale, cum ar fi, de exemplu, porunca creștină: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți." Această poruncă, întâlnită și în alte religii în forme asemănătoare, este greu de pus în practică. Sentimentul de iubire nu poate lua naștere în urma unei porunci. Asemenea cerințe devin suspecte dacă sunt folosite ca mijloace de impunere a moralității. Dacă s-ar spune: „Respectă-l pe aproapele tău, deși nu îl iubești", lucrurile ar fi mai puțin constrângătoare.

Este greu de spus dacă animalele au sentimente de iubire. Dar cum ar putea fi altfel? Pentru că nu știm cum este să fii liliac (vezi *Dincolo de salam și de brânză*), nu știm dacă animalele iubesc. Părerile sunt împărțite. Behaviorismul continuă să excludă termenul de „iubire", limitând discuția la sexualitate și atașament. Printre preocupările ciudate ale behavioriștilor se numără și aceea de a deriva capacitatea de a iubi a omului din parteneriatul monogam pe termen lung. Aici ne confruntăm însă cu trei probleme. În primul rând, din discuție lipsește „iubirea părintească". Relația strânsă dintre mamă și copil, prezentă și la alte mamifere evoluate, este expediată ca „atașament". În al doilea rând, se pune întrebarea de ce parteneriatele monogame pe termen lung, întâlnite în regnul animal, nu sunt considerate relații bazate pe iubire. Dacă ar fi așa, gibonii și păsările răpitoare ar fi capabile să iubească, în timp ce rațele și cimpanzeii nu. În al treilea rând, și oamenii au relații nemonogame, și aceasta se întâmplă probabil de la începuturile omenirii, când tatăl biologic era adesea imposibil de identificat. Se presupune că monogamia a apărut mult mai recent decât iubirea, și nu invers! Teoria biologică atât de răspândită, conform căreia evoluția a inventat „iubirea" ca „legătură socială" pentru a crea un climat de siguranță în perioada îndelungată necesară creșterii unui copil este pusă acum sub semnul întrebării. Biologii dau, pe bună dreptate, din umeri sau încruntă din sprâncene în momentul în care trebuie să spună ceva despre iubire, deoarece acest termen nu este definit în biologie. În această privință, cei care dau dovadă de mai mult curaj sunt, din nou, specialiștii în neuroștiință. Cel puțin sunt cunoscute acele zone ale creierului care răspund de dorințele noastre sexuale, în primul rând hipotalamusul. Dar este important să reținem că nucleii respectivi diferă în funcție de sex. În cazul femeilor, dorința sexuală este asociată cu *nucleus ventromedialis*, în timp ce în cazul bărbaților, este vorba despre *nucleus praeopticus medialis* (unii neurobiologi explică astfel de ce bărbații pot fi excitați mai ușor prin intermediul stimulilor vizuali). Cercetările mai recente, bazate pe testele de imagistică, au arătat că ambii nuclei au legătură cu iubirea. Din punct de vedere biochimic, există o legătură între dorința sexuală și

iubire, deși una destul de fragilă având în vedere că, în lumea reală, acestea apar adesea ca fiind separate. Chiar dacă senzația îndrăgostirii implică adesea dorința sexuală, lucrurile nu stau la fel și invers. Dacă ar fi așa, consumatorii de pornografie ar fi îndrăgostiți tot timpul.

Un rol-cheie în procesul îndrăgostirii îl joacă hormonul numit *oxitocină*. În timpul excitării sexuale, se eliberează oxitocină atât în cazul femeilor, cât și în cel al bărbaților. Efectul acesteia seamănă cu efectul indus de opiu: excitant, amețitor, dar și calmant. Oxitocina a fost etichetată drept „hormon al fidelității" sau „hormon al atașamentului" în urma testelor efectuate pe șoarecii de prerie. Spre deosebire de șoarecii de munte, care au mai puțini receptori de oxitocină, șoarecii de prerie sunt monogami. Cercetătorii americani din echipa lui Thomas Insel, director al cunoscutului Centru regional de cercetare a primatelor Yerkes al Universității Emory din Atlanta (vezi *Primatele în arena culturii*), au despărțit mai multe perechi de șoareci de prerie după ce le-au injectat blocatori de oxitocină. În acel moment, șoarecii de prerie au devenit la fel de infideli precum șoarecii de munte și au început să se „împerecheze la întâmplare". În schimb, șoarecii de munte au deprins fidelitatea după ce li s-a injectat vasopresină (foarte asemănătoare cu oxitocina).

În prezent se consideră că este foarte probabil ca receptorii de oxitocină să influențeze decisiv dorința și capacitatea de a avea o relație a oamenilor. Psihologul Seth Pollack de la Universitatea de Stat California din Monterey Bay a demonstrat că orfanii au o cantitate mai mică de oxitocină decât copiii care au o relație apropiată cu părinții. Oxitocina este un fel de adeziv rezistent. În cazul femeilor însărcinate, acest hormon declanșează contracțiile și lactația și întărește atașamentul dintre mamă și copil. Pentru cupluri, asigură trecerea de la primele experiențe sexuale la o relație de lungă durată.

În afară de acest hormon, în creierul îndrăgostiților mai acționează și alți centri și agenți biochimici. Se presupune că ar fi vorba despre *cortexul cingular*, o regiune care are legătură cu atenția, și despre *sistemul mezolimbic*, care este un fel de centru al recompensei. *Feniletilaminele* generează senzația de exaltare.

Bineînțeles că de aici nu trebuie să lipsească „suspecții de serviciu" (vezi *Domnul Spock iubește*): *noradrenalina* pentru stările de excitație, *dopamina* pentru stările de euforie. În timp ce nivelul acestora crește, nivelul *serotoninei* scade, ceea ce duce la o anumită stare de incapacitate mentală. La toate acestea se adaugă și o doză de „stupefiante" produse de organism, cum ar fi *endorfina* și *cortizolul*. După o anumită perioadă de timp, acest vis euforic se pierde. Durata maximă a iubirii este de trei ani, iar cea medie variază între trei și douăsprezece luni. Statisticile internaționale arată că, în medie, divorțul intervine după patru ani de relație. Dinții lipsă, invizibili până la un punct, devin deodată foarte vizibili. Din punct de vedere biochimic, doar oxitocina mai este relevantă pentru o relație de cuplu pe termen lung.

Ce concluzii putem trage de aici în legătură cu iubirea? Ce am învățat din toate aceste informații despre receptorii de oxitocină și despre „autoreprezentarea în ochii celuilalt"? Între neuroștiință și Luhmann, unde se află adevărul? Tot ceea ce este nou impulsionează, tot ceea ce este neașteptat stimulează, atât în sens negativ, cât și în sens pozitiv. Aici specialiștii în neuroștiință și adepții teoriei sistemelor cad de acord: iubirea este „o improbabilitate cu totul normală" atât din punct de vedere biochimic, cât și din punct de vedere sociologic. Este vorba despre o experiență de excepție ce funcționează conform modelelor identificabile în plan biochimic și social. Creierul nostru se teme de plictiseală și se pare că, fie și numai din acest motiv, el iubește iubirea. Nimic nu este prin urmare mai suspect decât acest adagiu aparent inofensiv ce îi aparține remarcabilului pastor luteran Dietrich Bonhoeffer: „Iubirea nu vrea nimic *de la* celălalt, ea vrea totul *pentru* celălalt." Am putea să ne întrebăm: „În ce scop?" Iubirea ar trebui să fie altruistă, dar dacă este adevărat că este o autoreprezentare în ochii celuilalt, ea reflectă cea mai atrăgătoare imagine pe care o cunoaștem... sinele nostru.

Cine este sau ce înseamnă acest „sine" nu știm încă. Are, însă, legătură – și cum s-ar putea altfel? – cu deciziile pe care le-am luat și pe care le luăm de-a lungul vieții. Deciziile sunt, după cum arăta Luhmann, diferențele care ne transformă viața. Dar cât de liberi suntem atunci când le luăm?

Naxos

Do be do be do
Ce este libertatea?

În orașul vechi din Naxos care, la fel ca alte orașe grecești, se înalță de pe malul mării pe un colț de stâncă ocru, se află undeva, la jumătatea drumului, o piață cu o tavernă. Eucalipții își îndreaptă spre cer coroanele ruginii, printre umbrele înguste ale caselor. Mâncarea nu e rea și e relativ ieftină, fapt pentru care taverna se umple seară de seară cu turiști și familii tinere. Oamenii sporovăiesc vrute și nevrute, fetele chicotesc și glasuri vesele de copii umplu piața. Așa era, cel puțin, în vara anului 1985, în timpul vacanței petrecute în Ciclade, care a marcat începutul pasiunii mele pentru filosofie. În copilărie îmi plăcea biologia, pe vremea când mă întrebam de ce nu ne crește un cireș în burtă atunci când înghițim un sâmbure de cireașă. Dar prima mea călătorie în lumea filosofiei a început cu un adagiu. Chiar în prima seară petrecută la tavernă, mi-a atras atenția o tăbliță din piatră, încastrată în perete ca o piatră funerară și pe care se putea citi:

To be is to do – Socrate
To do is to be – Sartre
Do be do be do – Sinatra

Așa cum aveam să aflu mai târziu, nu în tavernă fusese creat faimosul adagiu, dar pentru mine era ceva nou la vremea aceea și mi-a atras atenția mai mult decât ar fi meritat o simplă butadă. După cum am mai spus, în vacanța aceea am făcut cunoștință

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

pentru prima oară cu Socrate. Nu știam dacă el spusese, într-adevăr, că a fi înseamnă a face, dar nu-mi păsa pentru că afirmația mi se părea întru totul rezonabilă. Mai mult mă punea pe gânduri cea de-a doua afirmație. A face însemna... a fi? Acesta era chiar un lucru misterios. De Sartre auzisem deja. Știam că fusese destul de implicat din punct de vedere politic, că îl vizitase pe Fidel Castro în Cuba și pe teroristul Andreas Baader chiar în celula acestuia, dar nici așa nu aveam cea mai vagă idee de ce înseamnă a fi. Oare nu trebuia mai întâi să fii sau să existi, pentru a face? Atunci mi-a fost greu să înțeleg această afirmație, și probabil dintr-un motiv întemeiat: astăzi consider că atât Sartre, cât și Socrate s-au înșelat. De fapt, singurul care are dreptate este Sinatra, și despre acest lucru va fi vorba în prezentul capitol.

După vacanța petrecută în Grecia, mi-am început studiile de filosofie la Köln, unde am făcut cunoștință cu o fată de vârsta mea, cu bucle întunecate, ochi negri și o voce pătrunzătoare. Nu știu dacă ar dori să-i fie amintit aici numele și de aceea o voi numi pur și simplu Rosalie. Când am fost pentru prima dată la ea acasă – rafturi IKEA, plante agățătoare, pat futon – mi-a sărit în ochi cartea pe care o avea pe noptieră: *Mandarinii* de Simone de Beauvoir. Cunoscuta gânditoare și romancieră franceză, parteneră de viață a lui Sartre, evocă aici minunat pesimiștii ani ai Parisului postbelic. Marii intelectuali francezi, printre care se numără, bineînțeles, personaje inspirate din Sartre și Beauvoir înșiși intră în nesfârșite conversații nocturne despre lipsa de sens a existenței, despre faptul că oamenii nu se înțeleg între ei și visează la fapte măreațe prin care să evadeze din această lume. Cartea, care fusese un bestseller, a fascinat-o pe Rosalie, o mare admiratoare a Parisului și a culturii franceze. Parisul continua să fie în anii '80 cel mai atrăgător oraș din Europa, cel puțin în visurile studenților. Această stare de lucruri s-a schimbat abia în 1989, după căderea Zidului, când, pentru mulți dintre noi, Berlinul a luat locul Parisului. Pe de altă parte, Rosalie fusese captivată de ideea de libertate absolută a individului, întâlnită în filosofia lui Sartre. Sartre susținea că nici societatea, nici predispozițiile psihice nu hotărăsc destinul indivizilor, ci fiecare

este liber să facă ceea ce dorește și pe deplin responsabil pentru sine și pentru propriile acțiuni. Astfel, fiecare individ se „inventează" pe sine. Îndemnul repetat pretutindeni de către industria de consum, potrivit căruia ar trebui să ne autoinventăm tot timpul i se datorează lui Sartre: „În viață, un om se angajează, își schițează propriul portret."[1] *To do is to be.*

M-a atras și ideea conform căreia toate deciziile mele depind doar de voința mea liberă deși, până atunci, o aplicasem la fel de puțin ca și Rosalie. În comparație cu viața mandarinilor din Paris, viața noastră din Köln era destul de plicticoasă. Oare îmi era teamă să-mi iau soarta în propriile mâini? Era un gând care nu-mi dădea pace și mă neliniștea în același timp. Era doar lipsa mea de curaj sau mai era și altceva? Rosalie a reușit, oricum, să își schimbe viața. Și-a întrerupt studiile și a plecat la Stuttgart ca să urmeze actoria, și a intrat în grupuri de autocunoaștere, în căutarea „eului" misterios. Când ne întâlneam, o criticam sever și dădeam citate din Niklas Luhmann, care se bucura pe atunci de foarte mare popularitate la Universitatea din Köln. Viitorul meu îndrumător al tezei de licență promovase teoria lui Luhmann în Facultatea de Filosofie după întoarcerea de la Bielefeld. I-am spus: „Întrebarea «Cine sunt eu?» ne duce inevitabil în întuneric, din care nu putem ieși decât pe căi mai puțin oneste."

Pe Rosalie a impresionat-o prea puțin acest lucru. Pe atunci făcea terapie. Și pentru asta aveam pregătit un citat din Luhmann: „Influența terapeuților asupra moralei este greu de estimat, dar este cu siguranță de temut". Terapia, consideram eu la vremea aceea, era într-un fel opusul lui *To do is to be* al lui Sartre. Era căutarea unei entități care să pregătească terenul pentru orice altceva și tocmai asta era pentru mine o himeră.

Acum mi se pare că am judecat-o prea aspru pe Rosalie. Fără să-mi dau seama, i-am aplicat un precept de care mă îndoiam în sinea mea, și anume că omul este liber de orice fel de constrângeri interioare și exterioare, în orice caz în măsura în care este

[1] *Existențialismul este un umanism*, trad. de Veronica Stir, Ed. George Coșbuc, Bistrița, 1994, p. 16 (n. red.)

suficient de puternic pentru a se elibera de ele și că, pentru a aprecia un om, contează numai faptele: „În viață, un om se angajează, își schițează propriul portret". Oare omului nu i se cerea prea mult? Și cum ajunsese Sartre la o asemenea idee?

Ideea că omul este „condamnat să fie liber" apare în *Ființa și neantul*. Cartea este o polemică extinsă cu cei ce l-au inspirat pe Sartre, Edmund Husserl, fondatorul fenomenologiei, și Martin Heidegger. Noutatea filosofiei lui Husserl era că nu mai explica omul și lumea pornind de la o ființă ascunsă sau de la o „esență interioară", cu propriile reguli și legi, așa cum se întâmpla la Kant. Parcurgând drumul invers, Husserl a cercetat condițiile experienței, ca un specialist în neuroștiință, în timp ce Kant cercetase condițiile cunoașterii, dar nu și pe cele ale experienței pe care le-a postulat pur și simplu fără să le elucideze. Dimpotrivă, Husserl a pus accentul pe experiență întrebându-se în ce mod comunică simțurile și realitatea înconjurătoare? Dat fiind că nu era biolog, a folosit numeroase metafore și concepte pentru percepțiile noastre senzoriale, mai ales pentru a descrie relația dintre văz și cunoaștere. Discipolul său controversat, Martin Heidegger, a transformat ideile lui Husserl într-o filosofie a vieții, într-o „atitudine" față de lume. Spre deosebire de exprimarea concisă a lui Husserl, frazarea lui Heidegger era mistică și obscură, motiv de fascinație pentru mulți cititori, inclusiv pentru Sartre.

Sartre a publicat importanta sa lucrare la vârsta de treizeci și opt de ani. Era în 1943 și Franța era ocupată de *Wehrmacht*-ul german. Naziștii, simpatizați de Heidegger, erau acum dușmanii lui Sartre, care se înscrisese în *Résistance*, în Rezistența Franceză. Analiza și critica lui Heidegger, care continua totuși să îl impresioneze, este unul dintre subtextele din *Ființa și neantul*. Diferența dintre intelectualii de marcă ai celui de-Al Treilea Reich și steaua în ascensiune de pe firmamentul culturii franceze nici nu putea să fie mai mare. De o parte se afla Heidegger, bine înrădăcinat în patria natală și burghez până în măduva oaselor, înarmat cu dublul standard politic, dublul standard sexual al micului burghez, iar de cealaltă parte era Sartre, care de la înălțimea celor 1,56 metri ai săi, disprețuia mediul burghez,

eliberându-se de orice duplicitate politică și sexuală pentru a-și îndrepta eforturile spre o moralitate lipsită de compromisuri.

Sartre, fiul unui ofițer de marină care a murit la o vârstă tânără și al unei mame din Alsacia, își amintește la începutul anilor '40 de copilăria și tinerețea petrecută în familia burgheză a bunicului. Pregătit de profesori particulari și la gimnazii de elită, a acumulat un bagaj impresionant de cunoștințe, impunându-și un ritm de lucru draconic. Citea mult și lucra cu regularitate în fiecare zi, între orele 9 și 13 și 15 și 19, respectând toată viața acest program. Din punct de vedere filosofic, a fost atras de ideea că nu există nici o forță superioară sau lege morală în om. Așa cum el s-a simțit de prisos în familia bunicului său, tot astfel omul este neînsemnat și pierdut: „aruncat în lume" spusese Heidegger, referindu-se la existența omului, o formulare cu care Sartre este de acord, având în vedere propria existență. Ca profesor de liceu, Sartre va călători prin diferite orașe ale Franței, uneori însoțit de Simone de Beauvoir, cu care are o relație tumultuoasă. În 1933, anul în care Hitler preia puterea, Sartre se află pentru un an la Berlin, unde primise o bursă de studii. După întoarcerea la Paris, Sartre și de Beauvoir duc o viață „liberă" și locuiesc împreună, fără a fi căsătoriți, în două camere ale unui mic hotel din Paris. La începutul celui de-Al Doilea Război Mondial, Sartre, care este înrolat pentru o vreme în armată, găsește răgazul de a lucra la o carte despre Iluminism. Chiar și ca prizonier de război, la Trier nu îi merge prea rău. În 1941, datorită problemelor de vedere, este lăsat la vatră mai devreme și organizează împreună cu Simone de Beauvoir un grup de rezistență împotriva Regimului de la Vichy. Sartre scrie piese de teatru și romane și începe să lucreze la cea mai importantă dintre operele sale filosofice. După înfrângerea armatei germane la Stalingrad, Sartre reia contactele cu Rezistența Franceză și se implică mai mult din punct de vedere politic. În primăvara anului 1943, când apare *Ființa și neantul*, în ciuda raționalizării hârtiei, Sartre este deja faimos, o figură de seamă a intelectualității franceze.

Titlul *Ființa și neantul* este ușor de explicat. Conform lui Sartre, omul este singurul animal care se poate ocupa cu ceea ce

nu există. Alte animale cu o imaginație limitată nu se pot gândi la *ceea ce nu mai există* și nici la *ceea ce nu există încă*. Spre deosebire de acestea, oamenii pot inventa și lucruri *care nu au existat niciodată*, ei pot minți. Prin urmare, imaginația eliberează. În acest context, susține Sartre, omul ca ființă dezgolită de atribute nu are substanță. Spre deosebire de animale, care sunt determinate de instincte bine stabilite și de modele de comportament, omul este obligat să-și caute mai întâi propriile modele de comportament: „Existența precedă esența". Teologii și filosofii nu și-au dat seama de acest lucru, arată Sartre, și au căutat reguli și modele pentru a defini omul. Dar într-o lume lipsită de Dumnezeu, aceste definiții ale omului, bazate pe valori filosofice și pe maxime morale constrângătoare, nu ar mai avea nici un sens. Singurul aspect existențial al omului sunt senzațiile: greața, teama, grija, plictiseala și sentimentul absurdului. Sartre și-a denumit filosofia *existențialism*.

Duritatea cu care Sartre anihilează toate propunerile înaintașilor săi despre om și accentul pus pe *sentimentele* negative sunt de înțeles numai prin prisma experienței războiului. La fel de manifest este și spiritul de revoltă al lui Sartre împotriva inerției și a vidului. Trebuie să opui rezistență (în acest caz, față de nazism) pentru a construi ceva nou. Din punct de vedere filosofic acest sentiment este exprimat prin nenumărate îndemnuri la faptă: „Omul este ceea ce el însuși se va fi făcut" sau „Nu există realitate decât în acțiune". Nu există nici o scuză pentru cei care visează cu ochii deschiși, deoarece ei fug de ei înșiși și de responsabilitate. După Sartre, toate acestea reprezintă o autoamăgire.

Pornind de aici, filosofii existențialiști își propun o misiune cât se poate de ambițioasă. În cartea *Existențialismul este un umanism*, publicată la scurt timp după *Ființă și neant*, Sartre definește filosoful ca fiind un iluminist, îndemnându-i pe ceilalți să trăiască în libertate și să se poată împlini astfel ca oameni. Pentru Sartre, cel mai important este în acest context „proiectul" omului în legătură cu propria viață. „Omul nu este altceva decât propriul său proiect, nu există decât în măsura în care se realizează pe el însuși, nu este nimic altceva decât ansamblul

actelor sale." Voința, în schimb, este, după Sartre, doar o consecință a unui astfel de proiect: mai întâi există un plan și apoi apare și voința care să îl pună în aplicare.

Sartre a afirmat într-adevăr că: „(...) voința mea este probabil o manifestare a unei anterioare și cu mult mai spontane hotărâri". Această idee nu a fascinat-o numai pe Rosalie, ci o întreagă generație de intelectuali din perioada postbelică, îndemnându-i să ducă o viață ca „proiect". Cu toate acestea, proiectele respective, care se voiau individuale, semănau uluitor de mult între ele: îmbrăcat în negru și melancolic, existențialistul pendulează între clubul de jazz, universitate, cinematograf și cafenea – imposibil de distins în conformitatea sa la modă.

Sartre a dus o viață fascinantă până la sfârșit. După moartea lui, în 1980, a devenit cel mai important intelectual francez din secolul XX și o instanță morală respectată. Este însă discutabil dacă reprezentarea sa asupra libertății omului a fost realistă. Este într-adevăr individul atât de liber de constrângerile interne și externe încât să se poată proiecta pe sine, așa cum artistul își proiectează opera de artă? Dacă Sartre avea dreptate când afirma că „planul" pe care îl punem la punct asupra propriei vieții precedă voința, atunci omul nu numai că ar putea să se elibereze de toate așteptările sociale, ci ar fi stăpân și peste impulsurile sale, peste obiceiurile și dorințele sale, peste modelele sale de comportament, peste reprezentările sale morale și peste reacțiile formate în copilăria timpurie. Ar fi nevoie doar de curaj pentru a putea schimba și reevalua aceste condiții interne și externe. Conform gândirii lui Sartre, „realizarea de sine" ar fi în primul rând un fel de inventar al psihicului, mărfurile inutile fiind scoase de pe rafturi și aducându-se articole mai interesante. Mă împiedică educația mea mic-burgheză? Să dispară atunci! Este mai bine să trăiesc viața aventuroasă, lipsită de griji a unui artist și a unui om care gustă viața. Și Kant susținea că voința era în stare de a lua decizii raționale și libere, deși acesta afirma că faptele săvârșite în urma unei decizii libere trebuie să fie fapte bune – ceea ce este deja o limitare. Și Sartre gândea același lucru. Deși nu credea în existența „legii morale" kantiene, Sartre

era convins că libertatea înseamnă autodeterminare și că autodeterminarea este un lucru favorabil.

Există, însă, o problemă în legătură cu libertatea voinței. După cum am observat deja (vezi *Experimentul Libet*), majoritatea specialiștilor în neuroștiință au în prezent cu totul altă părere decât Sartre. Pentru aceștia, omul nu este liber. În primul rând, el este un rezultat al aptitudinilor sale, al experienței și al educației. În al doilea rând, nu conștiința noastră diurnă ne spune ce avem de făcut, ci subconștientul nostru nocturn. Chiar dacă mă eliberez de numeroasele constrângeri din exterior, dorințele, intențiile și aspirațiile mele nu sunt libere. Nu eu sunt cel care determină nevoile mele, ci ele mă determină pe mine! Tocmai de aceea, și aceasta este părerea multor specialiști în neuroștiință, nu pot să mă „reinventez" în permanență.

Vestea este într-adevăr deprimantă, în comparație cu fascinația filosofiei sartriene a libertății. În romanul lui Robert Musil *Omul fără însușiri*, pe care l-am citit pe nerăsuflate în studenție, apare chiar la început ideea conform căreia pe lângă un „simț al realității", în viață ar exista și un „simț al posibilității". Nevoia profundă de a deschide ochii asupra posibilităților vieții s-a făcut simțită în cazul meu încă din tinerețea petrecută în apăsătoarea provincie Renania de Nord-Westfalia. Ce rost are, însă, acest simț al posibilității în lipsa liberului arbitru? Dacă prin experiență, educație și formare sunt predestinat activității sociale, atunci, de fapt, prin acțiunile mele nu fac decât să repet programe sociale, să joc roluri, să îndeplinesc norme, să urmez un scenariu social. Ceea ce eu consider că este voința *mea*, ideile *mele*, spiritul *meu* nu reprezintă nimic altceva decât reflexul unor ideologii și modele culturale. Cu alte cuvinte, eu nu am voință și nici reprezentări, ci doar *mi le atribui*.

Gerhard Roth susține că acesta este și modul în care neuroștiința privește voința. Nu pot atribui nici un merit libertății voinței mele, iar faptul că fac totuși acest lucru se datorează supraevaluării capacităților conștiinței mele. Ceea ce trece drept o realizare a cortexului prefrontal este de fapt doar un serviciu auxiliar. Roth explică: „Intelectul nostru poate fi considerat ca o echipă de experți folosită de sistemul limbic pentru a controla

comportamentul". Factorii de decizie, care „declanșează" acțiunile noastre, se află în creierul intermediar. Aceștia sunt experți în ceea ce privește experiențele și emoțiile, administratori în imperiul sentimentelor, chiar dacă nu înțeleg nimic din reflecțiile și judecățile complexe. Cu toate acestea, doar sistemul limbic decide în cele din urmă ceea ce facem, cu alte cuvinte ceea ce consideră că este „acceptabil din punct de vedere emoțional".

Nu putem nega faptul că există o putere obscură a inconștientului. Întrebarea care se pune este însă: „Ce rezultă de aici?" Pentru Gerhard Roth, libertatea, așa cum a fost descrisă mai sus, este pură iluzie. Lucrurile pot fi văzute și așa, dar depinde oare libertatea voinței de faptul că am o imagine clară asupra motivelor mele? Ca să punem întrebarea altfel: Cât de bine ar trebui să mă înțeleg și să mă controlez pe mine însumi, astfel încât Gerhard Roth să-mi acorde o anume libertate a voinței?

Să dăm numai un exemplu: În cadrul posibilităților mele limitate, eu cred că mă cunosc foarte bine. Odinioară, îmi era destul de greu să mă controlez, mai ales atunci când cineva avea opinii filosofice sau politice divergente. Acum îmi propun în schimb să îmi păstrez calmul în timpul controverselor, ceea ce îmi și reușește de cele mai multe ori.

Pe cât de greu îmi era să-mi stăpânesc sentimentele în tinerețe, pe atât de ușor îmi este acum să le supun voinței. Acest lucru se datorează în primul rând experienței. Când am discuții în contradictoriu, îmi propun să rămân calm și, de regulă, reușesc. Nu este aceasta o dovadă a faptului că sentimentele mele se lasă călăuzite de rațiune? Bineînțeles că, privită în detaliu, situația este ceva mai complexă, întrucât faptul că mi-am mai domolit înflăcărarea are legătură cu sentimentele mele. De câte ori nu m-am înfuriat pe mine însumi după asemenea discuții aprinse? Decizia de a deveni mai calm a fost prin urmare atât „acceptabilă", cât și dorită din punct de vedere emoțional. Cu toate acestea, eu voi considera în continuare că voința mea liberă a acționat asupra temperamentului meu. Rămân calm, chiar dacă unele lucruri mi se par „inacceptabile" din punct de vedere emoțional.

Morala acestui exemplu constă în faptul că sentimentele pot fi învățate! Ceea ce mă speria pe vremea când eram copil nu

îmi mai inspiră acum nici o teamă. Ceea ce mă entuziasma acum câteva luni a ajuns să mă plictisească. Iar această învățare a sentimentelor are legătură cu rațiunea, având în vedere că, în procesul învățării, sentimentele și rațiunea se întrepătrund, se influențează reciproc. Chiar dacă într-o anumită situație decid sentimentele, pe termen lung, controlul este preluat de rațiune. Faptul că acest proces laborios nu poate fi descris încă de către specialiștii în neuroștiință nu înseamnă că el nu există. Dacă sentimentele nu ar putea fi învățate, adulții ar continua să se poarte în orice situație ca niște copii, și atunci ar fi iadul pe pământ!

Prin urmare se poate spune că da, suntem liberi într-un anumit sens, deoarece hotărâm noi înșine în ceea ce ne privește, dar libertatea noastră este limitată de experiențele noastre. Omul își dă propria măsură, în cadrul căreia este foarte posibil să se producă schimbări. În general, nu ar trebui să avem o reprezentare prea modestă sau prea ambițioasă asupra libertății: cei care nu au încredere în sine nu evoluează, iar cei care doresc să trăiască libertatea interioară din plin, precum Sartre, ar putea fi depășiți de situație. Omul nu face planuri pe care să le realizeze prin intermediul voinței. Nici nu este de mirare faptul că provocările existențialismului s-au demodat în cele din urmă, așa cum s-a întâmplat și cu modelul creștin al iubirii de aproape „ca pe tine însuți" sau cu provocările psihologice exagerate ale socialismului.

Dependența dintre rațiune și sentimente explică de ce oamenii sunt atât de imprevizibili sau de ce atâtea idei și planuri admirabile rămân doar în stadiul de proiect: alcoolicul care se hotărăște să renunțe la băutură, angajatul care își propune să-i spună șefului ce gândește sau visătorul care își face planuri mărețe. Oricât de tristă ar putea fi această situație pentru individ, societatea în ansamblu are însă de câștigat. O lume în care toți oamenii s-ar realiza pe deplin confom propriilor dorințe nu ar fi un Paradis. Și ar trebui să ne gândim și la faptul că numeroasele constrângeri externe au și o parte pozitivă, oferindu-le multor oameni stabilitate și siguranță. Și eliberarea de aceste constrângeri nu înseamnă pentru oricine calea spre

fericire. Nimeni nu dorește până la urmă să se elibereze neapărat de legăturile de familie, de locurile natale și de amintirile care i-au devenit dragi.

Răspunsul la întrebarea dacă structura noastră psihică ne determină acțiunile sau acțiunile ne determină psihicul este și da și nu. Acțiunile și structura mea psihică se influențează reciproc, într-o succesiune nesfârșită între a fi și a face, a face și a fi: *do be do be do*. Libertatea de mișcare din cadrul acestei succesiuni diferă de la un om la altul și depinde foarte mult de libertatea materială, adică de posibilitățile financiare. Ajungem astfel la altă temă, pe care trebuie să o cercetăm în legătură cu fericirea și speranța. Să examinăm acum modul în care proprietatea și averile ne eliberează și ne limitează în același timp.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Más a Tierra

Uleiul uzat al lui Robinson Avem nevoie de proprietate?

Sunt un tip simpatic și, pe deasupra, generos. M-am hotărât să vă dăruiesc pomii din grădina mea, un cireș noduros și bătrân, la care am ținut întotdeauna foarte mult și o salcie minunată. Vi-i dau pe amândoi cu o condiție: trebuie să-mi promiteți că n-o să-i tăiați și nici n-o să faceți altceva cu ei.

Ce spuneți? Cadoul meu v-a dezamăgit? De ce? Pentru că nu vă alegeți cu nimic? Aveți dreptate. Dar care să fie explicația? Fapt este că nu are nici un rost să posedăm sau să avem ceva dacă nu putem face ceea ce dorim cu acel lucru, cel puțin până la un punct. Și de ce? Tocmai pentru că acel lucru ne aparține. Veți spune că a face tot ce dorești cu un lucru, cu un obiect sau chiar cu un animal constituie esența proprietății. Un lucru cu care nu ai voie să faci nimic nu îți aparține. Poate că aveți dreptate. Îmi iau pomii înapoi. Nu are nici un sens să ai ceva dacă nu poți dispune de acel lucru. Dar din ce motiv?

Proprietatea, veți spune, este ceva care aparține cuiva. Corect. Este vorba despre relația dintre o persoană și un lucru, corect? „Bineînțeles", veți spune iarăși. Arătați cu degetul bicicleta și spuneți: „Asta este bicicleta *mea*!" Arătați cu degetul haina și spuneți: „Asta este haina *mea*!" Principiul care stă la baza modului în care înțelegem proprietatea a fost explicat cât se poate de clar de către Sir William Blackstone în anul 1766, în cel de-al doilea volum al cunoscutelor sale *Comentarii privind Legile Angliei*: „Nimic nu aprinde mai mult imaginația și nu cucerește inimile oamenilor decât dreptul la proprietate; sau acea putere

despotică pe care un singur om o pretinde și o exercită asupra lucrurilor acestei lumi, prin excluderea totală a dreptului celorlalți indivizi din univers."

Blackstone era un progresist care s-a bucurat de foarte mare popularitate în epoca sa. În timpul vieții, cartea a fost tipărită în opt ediții și, la un secol după ce a apărut pentru prima oară, era considerată încă o lucrare de referință. Scopul lui Blackstone a fost acela de a fundamenta sistemul judiciar nu pe concepții învechite, ci pe „natură și rațiune". Pentru el, proprietatea constituia *relația dintre o persoană și un lucru*, și cred că sunteți de aceeași părere. Ceea ce se petrece între dumneavoastră și haina dumneavoastră nu privește pe nimeni. Dar așa să stea oare lucrurile?

Să ne oprim acum asupra operei unui alt autor englez, scrisă în 1719, cu circa cincizeci de ani înaintea *Comentariilor* lui Blackstone. Autorul era un negustor scăpătat, pe numele său Daniel Foe, iar titlul cărții era: *Viața și aventurile lui Robinson Crusoe*. Până în momentul publicării acestui roman, la vârsta de șaizeci de ani, Foe dusese o viață foarte zbuciumată. Participase la o revoltă eșuată împotriva regelui, făcuse închisoare și strânsese o avere considerabilă din comerțul cu vin și cu tutun, dar norocul său financiar a fost de scurtă durată. Războiul dintre Anglia și Franța l-a făcut să piardă mai multe transporturi de marfă și asta l-a adus la ruină. Foe a înființat apoi o fabrică de cărămizi, rotunjindu-și veniturile ca gazetar.

Temele sale predilecte erau religia și economia. Era adept al presbiterienilor, o comunitate protestantă disidentă la adresa Bisericii Anglicane, dominantă în Anglia.

Defoe a luptat cu hotărâre pentru toleranța religioasă. Falimentul său din 1692 i-a schimbat radical vederile politice și sociale, inspirându-i numeroase eseuri înflăcărate despre impunerea unor legi ale proprietății, care să abolească privilegiile tradiționale ale nobilimii și să reformeze proprietatea în Anglia. Propunerile sale de reformă în domeniul economiei, societății și culturii păreau inepuizabile și au dat naștere la numeroase discuții. Foe a fost atât de mândru, încât și-a adăugat un fals titlu nobiliar, numindu-se De Foe (Defoe). Oarecum ironic este

faptul că Foe și-a schimbat numele pentru a face parte exact din aceeași categorie socială împotriva căreia luptase cu atâta înverșunare în scrierile sale. În 1703, Biserica și autoritățile l-au trimis încă o dată la închisoare, o scurtă perioadă, pentru „scrieri defăimătoare".

A scris celebrul roman după ce l-a cunoscut la Londra pe marinarul Alexander Selkirk. La acea vreme, povestea lui Selkirk făcuse mare vâlvă în Londra. În toamna anului 1704, marinarul condusese o revoltă pe corabia *Cinque Ports*, protestând împotriva condițiilor de îmbarcare. Lemnul navei fusese ros de carii și aceasta nu mai era sigură pentru călătorie. Drept pedeapsă, căpitanul l-a abandonat pe marinar pe insula pustie Más a Tierra din arhipelagul Juan Fernández, situat în largul coastelor chiliene. Vasul s-a scufundat, într-adevăr, și aproape toți membrii echipajului s-au înecat, în schimb Selkirk a trăit singur timp de patru ani și patru luni pe insula Más a Tierra, în februarie 1709 fiind salvat de un vas de corsari din al cărui echipaj făcea parte și un ofițer din suita căpitanului care îl debarcase pe insulă. Întors la Londra, înainte ca soarta lui schimbătoare să-l ducă din nou pe mările și oceanele lumii, Selkirk a fost considerat un erou. Inventivul Foe a pornit de la povestea lui Selkirk și a transformat-o într-un roman al devenirii, de largă respirație. Autorul l-a pus pe eroul său în situația de a trăi 28 de ani în singurătate și a presărat cartea cu nenumărate observații despre religie și politica economică, o temă importantă fiind proprietatea.

Să încercăm să ne punem în locul lui Robinson Crusoe pentru a ne lămuri de ce este proprietatea atât de importantă pentru el. Imaginați-vă că ați fi Robinson și ați trăi 28 de ani pe insula Más a Tierra, dominată de relief muntos. Dincolo de coasta deșertică, lipsită de vegetație, se întinde o zonă muntoasă, cu păduri de nepătruns. Pe versanți cresc ferigi de mărimea unor copaci. Clima este foarte plăcută, nu e nici prea frig, nici prea cald și peste tot pe insulă pasc capre lăsate în urmă de marinarii care au poposit aici. După ce ați explorat insula și v-ați dat seama că nimic din ceea ce ați văzut nu aparține cuiva, spuneți: „Feriga asta arborescentă este *a mea*, caprele astea sunt *ale mele*, papagalul ăsta este proprietatea *mea*, casa asta pe care eu am construit-o,

e doar *a mea*." Zi după zi vă întindeți dominația asupra a tot ce vedeți. Ați putea chiar să spuneți: „Coasta asta este a mea. Marea asta este a mea.", așa cum face Robinson. Dar la ce bun? Toate acestea nu au nici un sens, până la urmă. Atâta vreme cât nimeni nu apare ca să conteste dreptul la proprietate, pretențiile pe care le-ați exprimat nu au nici o valoare.

Conceptul de proprietate, după cum v-ați dat deja seama, devine relevant doar în momentul în care intră în discuție și alte persoane. Nu trebuie să-i explic telefonului meu mobil că îmi aparține, dar trebuie să explic acest lucru altei persoane dacă dorește să mi-l ia. Proprietatea nu este numai o relație între oameni și obiecte, ci mai curând un „contract" între oameni. La acest lucru s-a referit și Blackstone când a vorbit despre „excluderea totală a dreptului celorlalți indivizi."

Observația lui Blackstone referitoare la „puterea despotică" exercitată asupra proprietății i se aplică, probabil, lui Robinson Crusoe, dar nu societății noastre de astăzi.

Batonul de ciocolată pe care îl cumpăr, da, asupra lui îmi exercit, într-adevăr, puterea despotică. De regulă, pot să îl mănânc imediat, fără a trebui să cer acordul cuiva. Dar într-o lume care nu este o insulă pustie, nu pot pur și simplu să dispun după cum am chef de proprietatea mea, precum Robinson Crusoe. Dacă Robinson ar fi vrut să scape de uleiul uzat, ar fi fost de ajuns să îl verse în mare. Dar eu nu am voie să-l arunc oriunde îmi convine, nici măcar în iazul din spatele grădinii mele pentru că aș putea fi acuzat de poluarea mediului înconjurător. Atunci când închiriez cuiva o locuință, nu îmi este permis să intru fără acordul chiriașului sau, cel puțin fără să-l fi informat în prealabil. Nu îmi este permis să îmi chinui câinele sau să-l folosesc pentru lupte între câini deoarece aș putea fi adus în fața instanței sub acuzația de cruzime față de animale. Mi s-ar putea întâmpla toate acestea, chiar dacă este vorba despre lucruri care îmi aparțin: mașina, uleiul uzat, iazul din grădină, apartamentul și câinele.

Proprietatea este ceva complex. Propoziția: „Proprietatea este o relație între oameni și lucruri" pare greșită în cel puțin două privințe. Acest lucru se întâmplă, pe de-o parte, pentru că

proprietatea reprezintă un contract între oameni. Pe de altă parte, lucrurile nu sunt doar simple lucruri, iar posedarea lor implică drepturi și obligații.

Robinson nu este atât de naiv pe cât pare când vânează proprietăți și le ia în stăpânire: el știe foarte bine că nu va veni nimeni să-i conteste dreptul de proprietate. Proprietatea, ar răspunde el, ține într-o mai mare măsură de relația dintre o persoană și un obiect decât ar fi dispuși juriștii să admită, și nu este prea departe de adevăr. Pretenția de proprietate a lui Robinson reflectă relația sa *psihologică* față de obiecte; ceea ce îi aparține înseamnă mai mult pentru el decât ceea ce nu îi aparține. Ceea ce contează pentru el este proprietatea, restul îi este indiferent.

Relația *psihologică* față de proprietate, cu alte cuvinte „dragostea" față de bunurile posedate, reprezintă unul dintre capitolele cel mai puțin studiate din cartea psihicului uman, fapt cu atât mai surprinzător cu cât dorința de a poseda obiecte despre care spunem că ne plac joacă un rol enorm în societatea noastră. Un pionier în acest domeniu a fost un sociolog din Berlin, cu o înțelegere profundă a fenomenelor psihologice. Pe lângă multe alte fenomene sociale, Georg Simmel a studiat importanța obiectelor pentru stima de sine.

În 1900, Simmel, pe atunci profesor asociat, publică *Filosofia banilor*. Deși Simmel nu menționase numele lui Robinson, tocmai aici se află cheia pentru a înțelege ce anume îl face pe Robinson să-și delimiteze proprietățile pe insula lui pustie. Cel ce face o achiziție, fie și simbolică, așa cum se întâmplă în cazul lui Robinson, o transformă în proprietatea sa. Se mai poate spune și că încorporează acel ceva transformându-l într-o parte a ființei sale. Acest fenomen merge în două direcții: de la obiecte către eu și de la eu către obiecte. Așa cum arăta Simmel: „Pe de o parte, întreaga semnificație a proprietății constă în declanșarea anumitor sentimente și impulsuri în suflet și, pe de altă parte, sfera eului se extinde atât asupra, cât și în interiorul acestor obiecte «externe»." Proprietatea sau bunurile posedate reprezintă, deci, posibilitatea de a ne extinde din punct de vedere

psihic cu ajutorul obiectelor sau, cum spunea Simmel, de a forma „o prelungire a eului".

Obiectele pe care le adun în jurul meu urmează să fie, ca obiecte care *îmi aparțin*, o parte a eului meu. Hainele pe care le port conferă personalității mele un anumit stil și reflectă o imagine pe care ceilalți ajung să o aibă despre mine. Același lucru este valabil și pentru mașina pe care o conduc, prin intermediul căreia obțin o imagine care mă reprezintă în ochii celorlalți. Canapeaua de firmă din living nu trebuie doar să definească încăperea, ci și propria mea personalitate. Semnul vizibil al gusturilor mele devine parte a identității mele. O persoană care conduce un Porsche, o persoană care poartă Rolex, un punker cu creastă sunt identități în forma distinctivă a tipurilor de caracter.

Chiar dacă Robinson nu încearcă să se definească drept un anumit tip de persoană – naufragiatul cu barba vâlvoi, pantaloni din piele și umbrela de soare – el corespunde exact descrierii lui Simmel, când încearcă să își prelungească eul prin lucrurile pe care le posedă. După ce și-a construit coliba, Robinson are mândria proprietarului, iar după ce a prins și domesticit câteva capre, resimte mândria țăranului etc. Fiecare dintre aceste momente de mândrie îl ajută pe Robinson să realizeze o imagine despre sine. Deoarece pe insulă nu e nimeni care să îl observe, tot el trebuie să joace acest rol. După cum arată Simmel: „Întrucât sentimentul eului a trecut dincolo de propriile limite asupra obiectelor care îl privesc doar indirect arată în ce măsură proprietatea ca atare nu înseamnă nimic altceva decât extinderea personalității în obiecte și, prin dominarea acestora, impunerea sferei sale de influență."

Dar de ce oamenii consideră, mai mult sau mai puțin, că „se realizează" datorită bunurilor pe care le dobândesc? Și de ce este dobândirea mai importantă decât bunurile în sine, care în comparație cu actul dobândirii, par destul de plictisitoare? Până în prezent, febra cumpărăturilor și dinamica emoțiilor asociate cu aceasta au fost prea puțin studiate. Potrivit lui Simmel, „prelungirea eului" asupra obiectelor a început odată cu uneltele și armele vânătorilor și culegătorilor. Acumularea de obiecte și, odată

cu aceasta, dobândirea unei imagini se numără printre sursele primare de fericire din lumea industrializată. O explicație ar fi aceea că, în țările industrializate, celelalte surse ale fericirii au devenit mai puțin importante, de exemplu credința religioasă, dar și iubirea. Să fie oare scurtarea duratei relațiilor sentimentale o consecință a comportamentului consumerist, după cum s-a spus adesea, dat fiind că iubirea a devenit un soi de comerț al emoțiilor fugare și al produselor perisabile?

Nu mai puțin plauzibilă este și ipoteza că lucrurile ar putea sta exact invers: Deoarece relațiile de lungă durată sunt atât de rare, evadez în consumerism, pur și simplu pentru că este mai sigur. Consumul excesiv ar fi astfel un simptom al fricii de a trăi, al comodității sau al amândurora. Dacă emoțiile altor oameni sunt prea complicate, mai bine mă bazez pe satisfacțiile emoționale și pe confirmarea oferite de bunurile materiale. Un Mercedes va fi și peste cinci ani tot un Mercedes, dar nu sunt sigur că se va întâmpla la fel cu partenerul de viață sau cu un prieten. În acest mod s-ar explica și de ce oamenii mai în vârstă, cu o viață mai liniștită, preferă obiecte care nu își pierd valoarea în timp, în vreme ce tinerii, care simt o nevoie mai mică de stabilitate emoțională, preferă schimbările rapide și adoptă mode trecătoare.

Din perspectivă istorică și culturală „iubirea de lucruri" a atins în prezent un nivel fără precedent în țările industrializate. Luăm astfel parte la un experiment social enorm. Economia se dezvoltă înr-un ritm amețitor, inventând mereu lucruri noi și renunțând la cele vechi.

Puține societăți au pus sub semnul întrebării dreptul la proprietate. Nici măcar comunismul, în forma sa de socialism de stat, pe care a avut-o în țările Europei de Est, nu avea nimic împotriva proprietății private. Interzisă era numai proprietatea particulară asupra mijloacelor de producție, cu ajutorul cărora se producea „plusvaloare", care ar fi distribuit averea în mod capitalist, adică inegal. Dar niciodată în istoria omenirii nu au existat o societate și un stil de viață, care să se definească în asemenea măsură prin *dobândirea* de bunuri, așa cum se întâmplă acum în lumea industrializată.

Întrebarea: „Ce este proprietatea?" nu este doar juridică, ci și una psihologică deoarece proprietatea asigură o oportunitate relativ stabilă de a ne extinde din punct de vedere emoțional – chiar dacă acest lucru se întâmplă uneori în detrimentul altor posibilități sociale de extindere. Prețul pe care îl presupune pentru proprietar dorința de proprietate a fost o chestiune prea puțin cercetată în psihologie, spre deosebire de chestiunea referitoare la prețul pe care dorința de a poseda bunuri l-a presupus pentru societate, care a fost dezbătută timp de secole. În miezul acestei întrebări rezidă o problemă filosofică. Dacă este adevărat că proprietatea este rezultatul unui contract, se pune întrebarea ce principii guvernează acest contract și o ordine socială dreaptă?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Boston

Jocul lui Rawls
Ce este drept?

Vă propun un joc: ce-ar fi să ne gândim la o societate întru totul dreaptă? Avem la dispoziție o tablă de joc și un set de piese. Noi, adică dumneavoastră și eu, suntem cei care conducem jocul și stabilim regulile, astfel încât totul să iasă cât mai bine pentru toată lumea. Punctul de plecare este următorul: un grup de oameni trăiesc într-un teritoriu bine delimitat care este tabla noastră de joc, și care le oferă tot ceea ce le trebuie: mâncare și băutură din belșug, și spațiu suficient. În grup există bărbați și femei, tineri și vârstnici. Pentru a începe de la zero cu societatea noastră, care trebuie să fie cea mai bună, stabilim că persoanele de pe tabla de joc nu știu nimic despre ele însele. Ele nu știu dacă sunt inteligente sau proaste, dacă sunt frumoase sau urâte, puternice sau slabe, vârstnice sau tinere, bărbați sau femei. Peste calitățile, preferințele și capacitățile lor plutește un „văl al ignoranței". Sunt pete albe, fără biografie.

Tot ce trebuie să facă membrii grupului este să se înțeleagă între ei. În acest scop au nevoie de reguli, astfel încât să nu izbucnească haosul și anarhia. Fiecare dintre ei vrea, în primul rând, să își satisfacă nevoile de bază: acces la apă potabilă, hrană suficientă și un acoperiș deasupra capului. Toate celelalte nevoi sunt necunoscute încă, vălul ignoranței îi împiedică pe oameni să se vadă limpede pe sine și să aibă alte pretenții. Prin urmare, se adună cu toții și caută reguli pe care să le urmeze în situații de nesiguranță.

FOSZU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ce credeți, asupra cărui principiu s-ar pune mai întâi de acord? Răspunsul nu este deloc simplu, din cauza faptului că oamenii din spatele vălului nu știu cum sunt în viața reală și astfel nu au de unde ști ce este mai bine pentru ei. Același văl îi împiedică pe oameni să ia hotărâri care să afecteze interesele celorlalți, ceea ce ar trebui să garanteze dreptatea și victoria binelui comun. Din moment ce s-ar putea ca, dincolo de văl, condițiile inițiale ale unui individ să nu fie favorabile, este de dorit ca membrii grupului să se pună în locul celui mai slab și să adopte reguli corecte care să nu îl nedreptățească pe cel mai defavorizat dintre ei. Nimeni nu îndrăznește să propună ceva riscant, deoarece ar putea contraveni intereselor individuale. Grupul întocmește o listă cu sugestii pentru împărțirea bunurilor de bază. Apoi grupul face o clasificare; pornind de la ea, fiecăruia i se asigură un minim de libertăți și bunuri de bază. Pentru ca fiecare să primească o cantitate echitabilă, s-ar putea formula următoarele reguli:

1. Fiecare individ va avea cea mai mare libertate posibilă, compatibilă cu un drept egal cu al celorlalți.
2. În ceea ce privește inegalitățile sociale și economice, acestea sunt justificate dacă:
   a) sunt spre cel mai mare beneficiu al celor mai puțin avantajați membri ai societății.
   b) posturile și pozițiile sunt deschise tuturor, în condițiile unei egalități a oportunităților.

Sunteți convinși de aceste reguli sau cel puțin sunteți de acord cu ele? Atunci vă înrudiți din punct de vedere spiritual cu filosoful american John Rawls, care a pus la punct acest model. Înainte de a studia filosofia, Rawls a avut o viață foarte zbuciumată. A fost al doilea născut într-o familie cu cinci copii. Doi dintre frații săi au murit din cauza bolilor contactate de la John: unul de difterie, iar altul de pneumonie. Părinții lui Rawls erau implicați activ în politică, mama lui în mișcarea pentru drepturile femeilor, iar tatăl lui, avocat, în Partidul Democrat. După ce a absolvit cursurile unei costisitoare școli private, Rawls a studiat

la Princeton. Când SUA a intrat în cel de-al Doilea Război Mondial, Rawls a fost înrolat în armată, servind ca infanterist în Pacific, în Noua Guinee și în Filipine. A ajuns în Japonia imediat după atacul cu bombe atomice asupra orașelor Hiroshima și Nagasaki. Călătoria la Hiroshima i-a dezvăluit urmările cumplite ale bombardamentelor. Armata i-a făcut propunerea de a intra în rândul ofițerilor, dar el a fost atât de afectat, încât a refuzat. S-a întors la universitate, unde și-a dat licența în filosofia moralei, cu tema: „Studiu al temeiurilor cunoașterii etice, în relațiile cu judecățile asupra valorii morale a caracterului". Ca filosof, Rawls a avut o carieră prodigioasă. În 1964 a devenit profesor de filosofie politică la renumita Universitate Harvard din Boston, Massachusetts. Nu era, însă, un orator strălucit. Se bâlbâia, și când se afla în prezența unui grup numeros de oameni, lăsa impresia că este foarte timid. În relațiile cu colegii, studenții și prietenii, era un om cumsecade, modest și care știa să asculte. De cele mai multe ori, își petrecea ziua în biroul său, desculț și cu picioarele sprijinite pe marginea canapelei, ținând un blocnotes pe genunchi. În timpul conversațiilor îi plăcea să ia notițe, oferind partenerilor de discuție o copie a dialogului după ce recitea textul. Nu s-a considerat niciodată un mare filosof, ci mai degrabă o persoană pentru care filosofia înseamnă un exercițiu al gândirii alături de ceilalți. În 1995 a avut primul dintre cele câteva atacuri cerebrale care i-au afectat mult activitatea. John Rawls a murit în 2002, la vârsta de optzeci și unu de ani.

Deși a scris patru cărți de mare întindere și numeroase eseuri, Rawls a intrat în istoria filosofiei cu o singură carte, *A Theory of Justice*, probabil cea mai importantă lucrare despre morală publicată în a doua jumătate a secolului XX. În spatele unui titlu atât de lapidar se află de fapt o încercare monumentală de a contura o filosofie modernă a moralei, cu un principiu surprinzător de simplu și de clar: dreptatea pentru toți reprezintă fundamentul justiției! O societate construită din indivizi liberi și egali este o societate dreaptă și echitabilă. O anumită ordine socială este dreaptă atunci când fiecare este de acord cu aceasta înainte de a ști ce loc urmează să ocupe în societate.

În acest sens, primul principiu este următorul: într-un stat de drept, toți cetățenii au aceleași libertăți fundamentale. Dar pentru că oamenii au înclinații și interese diferite, și într-un astfel de stat apar cu timpul inegalități sociale și economice. Unii sunt mai capabili decât alții, au un simț mai dezvoltat al afacerilor sau au, pur și simplu, mai mult noroc. Așa se face că unii au mai mult decât alții, nu se poate face nimic în această privință. Pentru ca statul să poată funcționa mai departe pe baza unor principii care să asigure dreptatea, Rawls vine cu un al doilea principiu: inegalitățile sociale și economice nu pot fi evitate, dar acestea sunt acceptabile numai atunci când persoanele cele mai defavorizate se bucură de cele mai mari avantaje ce decurg de aici.

Așa cum avea să susțină Rawls după aceea, cartea fusese destinată inițial doar câtorva prieteni, dar ea s-a bucurat de un succes extraordinar. *A Theory of Justice* a fost tradusă în douăzeci și trei de limbi, iar în SUA s-a vândut în peste 200 000 de exemplare. Succesul enorm al cărții l-a determinat pe Rawls să își dezvolte teoria, aducând timp de treizeci de ani revizii și adăugiri operei sale. Ideea fundamentală a cărții vine tocmai din Antichitate. Filosoful grec Epicur (vezi *Grădina îndepărtată*) avea în vedere un stat bazat pe un *contract* mutual. Statul ideal ar fi acela inițiat printr-un contract de către membrii unei comunități aflați în deplinătatea facultăților mintale. Filosofii englezi Thomas Hobbes și John Locke au preluat această idee în secolul al XVII-lea și au pus la punct teorii elaborate ale contractului și Rousseau a scris *Contractul social*. Dimpotrivă, în secolul XX teoriile contractului căzuseră în uitare. Wittgenstein a încercat chiar să excludă etica din filosofie. Propozițiile prescriptive despre modul în care ar trebui să trăiască oamenii i s-au părut ilogice, lipsite de sens. Cu atât mai surprinzător a fost faptul că, la finele anilor '60, Rawls s-a reîntors tocmai la vechea tradiție a contractului social.

Lui Rawls i-a fost greu să argumenteze relevanța politică a proiectului său. În 1971 Războiul din Vietnam era în plină desfășurare, ca și demonstrațiile împotriva conducerii guvernului. În Europa Occidentală erau în toi dezbateri despre stat, despre

proprietate, despre drepturile cetățenești și libertatea individuală. Capitalismul și socialismul se aflau față-n față, pe poziții ireconciliabile și își arătaseră chipul întunecat în Vietnam și Cehoslovacia. În acest context, cartea lui Rawls a părut, fără să-și fi propus, drept o mare tentativă de reconciliere. Celor de dreapta, sistemul său axat mult prea mult pe egalitate socială li s-a părut prea de stânga, iar cei de stânga, dimpotrivă, au considerat că Rawls este un liberal excesiv de prudent și de timid. Tocmai aceste controverse desfășurate pe două fronturi inamice au transformat cartea lui Rawls, scrisă cu atâta grijă, într-o adevărată dinamită filosofică.

Criticilor conservatori le face plăcere să sublinieze că, deoarece Rawls pornește de la o „situație originară", nu ajunge foarte departe. După cum știa deja Rousseau și după cum știa, desigur, și Rawls, aici este vorba despre o construcție. Bineînțeles că putem discuta îndelung despre valoarea ei epistemică. În realitate, arată criticii, lucrurile stau cu totul altfel, și aceasta dintr-un motiv întemeiat: dreptatea și egalitatea nu constituie adevăratele forțe care îl animă pe om. Marea dorință de dreptate pe care Rawls dorește să o cimenteze cu ajutorul unei situații originare este mai puțin accentuată în realitate. Mai importante decât dreptatea ar fi egoismul și nevoia de dezvoltare liberă, nestingherită, așa cum este evident în fiecare societate. Nu a arătat în chip convingător Adam Smith, încă din secolul al XVIII-lea, că nu dreptatea, ci egoismul duc la progresul societății, atât din punct de vedere economic, cât și moral? După cum susține Smith, „pentru profit și nu din altruism, ne asigură brutarul, măcelarul sau berarul cina necesară". Pentru a avea profit, măcelarul trebuie să încerce să-și vândă marfa la prețuri competitive sau cel puțin să țină cont de posibilitățile financiare ale clienților săi. Așa se naște de fapt și un sistem guvernamental funcțional și o „economie de piață liberă".

Potrivit *Teoriei sentimentelor morale* a lui Smith, urmărirea interesului personal ne conduce „ca o mână invizibilă" și promovează „fără a avea această intenție, ba chiar fără a ști acest lucru, interesul societății." Adepții lui Adam Smith din secolul XX, mai cu seamă Robert Nozick, coleg la Harvard cu Rawls,

au apărat astfel modul de a fi al oricărei societăți, dat fiind că este rezultatul – fie benefic, fie nu – adevăratelor forțe motrice ale omului, iar inventarea altor forțe pe planșeta de desen nu are sens. De aceea, susține Nozick, este cu totul greșit faptul că Rawls dorește să stabilească regulile unei comunități, pornind de la principiile dreptății. Societatea nu are nevoie de asemenea principii. De ce să nu se poată bucura omul în liniște de toate darurile cu care l-a înzestrat natura, de toate talentele sale nemeritate și de toate avantajele sale întâmplătoare dobândite în cursa pentru bunurile naturale și sociale limitate din viața sa? De ce trebuie ca succesele sale să fie mereu în folosul celorlalți? Nu este de ajuns că, în mare parte, oamenii reușesc într-un fel sau altul acest lucru? Pentru Nozick, Rawls este un socialist deghizat, care se înșală întru totul cu privire la natura umană.

Rawls socialist? Socialiștii s-au amuzat teribil la auzul acestei idei. Și aici se pornește de la situația originară fictivă. Chiar dacă oamenii sunt acoperiți de vălul ignoranței, ei sunt cu toții „persoane libere". Să transformi voința unor *persoane* în punctul de pornire al unei teorii a dreptății este în orice caz problematic. După cum știm, nu toți membrii unei societăți sunt în întregime autonomi și liberi. Ce se întâmplă cu copiii și cu persoanele cu handicap psihic sever, care nu pot să voteze deoarece nu înțeleg nimic? Dacă ar fi să se țină seama doar de interesele persoanelor adulte și responsabile, categorii defavorizate, precum orfanii și persoanele cu handicap psihic sever și care nu au familie, ar putea rămâne fără drepturi. Egalitatea dintre oameni reprezintă, deci, un punct de pornire problematic, chiar și într-o construcție fictivă. Chiar dacă toți oamenii au în principiu *aceleași interese*, acest lucru nu îi face *egali*.

Problema egalității devine deosebit de spinoasă, dacă aplicăm situația originară a lui Rawls la anumite țări și regiuni. Chiar dacă existența unor interese comune contribuie la succesul și *binele* societății, nu cumva același argument ar putea fi folosit pentru a izola o societate de alta? Peter Singer (vezi *Dincolo de salam și de brânză*) arată că locuitorii țărilor bogate pot conveni că este în interesul tuturor să împartă surplusul între ei, în loc să îl dea locuitorilor din alte țări. Singer susține că interesele

comune ale tuturor oamenilor din toate țările ar fi mult mai mici decât crede Rawls. Și perspectiva asupra proprietății este supusă aici obiecțiilor. Aceleași argumente pe care Nozick le consideră de stânga sunt pentru stângiști prea de dreapta. Oricum, pentru Rawls, *dreptul la proprietate* reprezintă una dintre libertățile politice fundamentale. Proprietatea îi ajută pe oameni să fie independenți, contribuind astfel la respectul de sine, iar cel ce se respectă pe sine îi va respecta și pe ceilalți, adică va avea un comportament moral. Pentru unii critici de stânga, proprietatea capătă o importanță prea mare, dar Rawls nu a dezvoltat subiectul. La indexul de la finalul cărții sale nu se află nici *property* („proprietate"), nici *possessions* („avere").

Pe cât de mult s-a străduit Rawls să pună la punct un model apolitic și principii universal valabile pentru fiecare, pe atât de puțin a reușit să fie pe placul tuturor, ceea ce nu trebuie să ne mire prea mult. Nu s-a scris niciodată o carte de filosofie cu care toată lumea să fi fost de acord, și chiar dacă s-ar fi scris, ea ar fi fost, cu siguranță, lipsită de importanță. Să examinăm acum cele trei puncte controversate ale teoriei lui Rawls, fără a mai lua în calcul direcțiile politice menționate mai sus.

Primul punct controversat îl reprezintă chestiunea valorii unui model social, construit pe conceptul fictiv al situației originare. Această situație originară, spre deosebire de ceea ce propun alte teorii ale contractului social, nu este a naturii, ci a societății. Trăsăturile stării naturale clasice prezente, de exemplu, la Thomas Hobbes lipsesc aici cu desăvârșire: violența, anarhia, absența legii. Situația originară, așa cum o vede Rawls, este mai curând un sistem cooperatist dezvoltat. Iar baza materială – bunuri suficiente pentru fiecare – ne duce cu gândul mai mult la Elveția și mai puțin la regiunea Sahelului sau la Anglia lui Hobbes, din secolul al XVII-lea, dominată de sărăcie și de mizerie.

Toate asprimile naturii și toate vicisitudinile istoriei sunt ținute cu grijă la distanță pentru a elibera și a încuraja bunătatea naturală a omului. Dacă situația originară a lui Rawls ar fi fost marcată de catastrofe și de lipsuri, s-ar fi terminat cu solidaritatea, chiar și în prezența vălului ignoranței. În timpul

unei inundații, nimeni nu discută despre egalitatea de șanse, ci fiecare luptă pentru a ocupa un loc în barcă.

Al doilea punct se referă la întrebarea dacă dreptatea este într-adevăr un factor atât de dominant într-o societate, precum susține Rawls. În situația originară, pe primul loc în ierarhie se află libertatea, iar dreptatea, ca factor constrângător, este pe locul al doilea. Dreptatea este bazată pe egalitatea de șanse și pe compensarea socială. Pe locul al treilea se află eficiența și bunăstarea. Locul proeminent acordat dreptății îl onorează pe Rawls și este punctul de atracție al teoriei sale. Un stat bogat, condus de un dictator, are pentru el o valoare mai mică decât o democrație dominată de sărăcie. Pentru criticii săi, în schimb, alte lucruri sunt mai importante decât dreptatea: libertatea neîngrădită, stabilitatea sau eficiența. Un stat stabil și cu un nivel de trai ridicat este de preferat, chiar și în lipsa dreptății, unei societăți drepte, dar sărace. Dar în timp ce un utilitarist va condiționa fericirea de bunăstare (vezi *Mătușa Bertha trebuie să trăiască*), Rawls va susține că dreptatea este mai importantă. „Ceea ce este benefic pentru cei mulți este drept" este maxima utilitariștilor. „Ceea ce este drept este benefic pentru cei mulți" susține, pe de altă parte, John Rawls. Am putea discuta la nesfârșit despre acest subiect, fără a putea stabili care dintre perspective este mai bună decât cealaltă. Valorile pot fi mai mult sau mai puțin atrăgătoare, dar ține de natura acestora să fie subiective, existența lor neputând fi demonstrată în mod obiectiv. Nici măcar o teorie ingenioasă, precum cea a lui Rawls, nu scapă de această problemă.

Al treilea punct controversat se referă la rolul rațiunii. Rawls adoptă rolul filosofic al cuiva care elaborează o constituție. Făcând apel la rațiune, logică și dreptate, el propune un mod de organizare universal valabil, care are în vedere nevoile aproape tuturor (cu excepția regretabilă a celor cu handicap psihic sever). Într-adevăr, Rawls pornește de la premisa că principiile sale sunt universal valabile. Dar este toată lumea la fel de înțeleaptă, de incoruptibilă și de rațională ca John Rawls? Cuvintele-cheie *feeling* („sentiment") și *emotion* („emoție") lipsesc din index, așa cum lipsesc și termenii „proprietate" și „avere". Dacă despre

proprietate se discută frecvent, sentimentele nu par să aibă nici un rol în *Teoria dreptății*. Acest lucru este cu atât mai surprinzător, cu cât întreaga sa teorie are la bază un sentiment – sentimentul dreptății! În situația originară, dincolo de vălul ignoranței, sentimentul dreptății este dedus din interesul propriu. Riscul la care mă expun dă naștere sentimentului de teamă și de aceea eu caut reguli generale care să diminueze această teamă și să ocrotească pe toată lumea. Este prin urmare dreptatea un mod de canalizare a sentimentului de teamă? Nu se știe, pentru că Rawls nu discută despre sentimente.

În loc de aceasta, Rawls se referă la un „simț al dreptății", a cărui origine psihologică nu o explică foarte bine. Probleme asemănătoare prezintă și celelalte sentimente, cum ar fi, de exemplu, gelozia și invidia. Extrem de neplăcut pentru Rawls este faptul că Sigmund Freud își construiește teoria despre dreptate tocmai pe aceste sentimente, afirmând că numai categoriile defavorizate strigă după dreptate! Dimpotrivă, pentru Rawls, simțul moralei pare să țină de natura umană, ca și la Marc Hauser (vezi *Bărbatul de pe pod*). Numai că Rawls nu a cercetat îndeaproape acest instinct, ci îl folosește ca premisă tacită, probabil datorită faptului că, asemenea lui Kant, nu îl consideră un sentiment, ci o lege înnăscută a rațiunii.

Întrebarea dacă pe primul loc ar trebui să se afle dreptatea sau bogăția îl deosebește pe Rawls de utilitarism (vezi *Mătușa Bertha trebuie să trăiască*). Dacă utilitariști ca Jeremy Bentham sau John Stuart Mill au trebuit să arate cum se poate naște o societate dreaptă din căutarea individuală a fericirii, Rawls trebuie să arate cum o societate dreaptă poate duce la libertatea și, astfel, la fericirea tuturor. Dacă pentru Bentham și Mill, statul reprezintă un rău necesar, pentru Rawls el este legiuitorul moral. Tocmai acest lucru determină și astăzi separarea fronturilor politice. Este dreptatea în primul rând o sarcină a statului sau se numără în schimb printre obligațiile morale ale individului? Conform lui Bentham și lui Mill, acolo unde interesele individului sunt respectate și acțiunile acestuia nu îi stânjenesc sau nu îi afectează simțitor pe ceilalți membri ai societății, statul nu are de ce să intervină. Rolul său este acela al unui paznic de

noapte, care dă alarma doar în caz de forță majoră. Dimpotrivă, la Rawls, statul intervine în numeroase situații, pentru reconcilierea intereselor, ca un conducător înțelept și un învățător dedicat. Multitudinea scopurilor individuale – și aceasta a fost ultima temă importantă abordată de Rawls înainte de moarte – se încheie acolo unde începe să amenințe pluralismul societății în ansamblu. Un stat tolerant față de toate grupările politice, ideologice și religioase și-ar distruge ușor propriul fundament. Cu alte cuvinte, pluralismul individual nu trebuie să submineze pluralismul politic.

Ambele teorii sunt însă de acord când vine vorba despre respingerea egalitarismului din țările socialiste. O societate care visează egalitatea absolută contravine naturii umane și este condamnată fie la stagnare, fie la prăbușire. Până și Karl Marx și Friedrich Engels au împărtășit această idee, afirmând, în *Manifestul Partidului Comunist*: „Dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor".

Interesant este că orice teorie a dreptății, inclusiv cea a lui Rawls, consideră dreptatea un temei al fericirii, în timp ce dreptatea pare a fi doar un aspect secundar în filosofia fericirii. Definiția fericirii propusă de Rawls nu face nici ea excepție: „Ideea de bază este că bunăstarea unui om este determinată de ceea ce el consideră a fi cel mai rezonabil plan de viață pe termen lung, în anumite circumstanțe favorabile date. Un om este fericit atunci când își duce planul la îndeplinire, cu mai mult sau mai puțin succes. Pe scurt, binele înseamnă satisfacerea dorinței raționale." Modul firesc cu care Rawls strecoară cuvântul „fericire" când discută despre bine este remarcabil și pare o perspectivă ciudat de lipsită de imaginație asupra naturii umane. Din punct de vedere psihologic, *A Theory of Justice* lasă loc anumitor îmbunătățiri – dacă fericirea nu duce la bunătate, atunci ce anume lipsește?

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA

Vanuatu

Insulele binecuvântate
Ce înseamnă o viață fericită?

Cei mai fericiți oameni din lume nu au străzi asfaltate, nici resurse naturale. Nu au armată. Sunt țărani și pescari sau lucrează în restaurante și în hoteluri. Între ei se înțeleg destul de greu. În țara în care trăiesc se înregistrează cea mai mare varietate lingvistică din lume, cu 200 000 de locuitori ce vorbesc peste o sută de limbi și dialecte. Speranța de viață este relativ redusă, cei mai fericiți oameni din lume trăind în medie șaizeci și trei de ani. „Oamenii de aici sunt fericiți pentru că se mulțumesc cu puțin", spune un jurnalist de la un ziar local. „Viața este centrată în jurul comunității, familiei și binelui care poate fi făcut pentru alții. Acesta este un loc în care nu trebuie să-ți faci multe griji." Oamenii se tem doar de cicloane și de cutremure.

Dacă dăm crezare celor apărute în *Happy Planet Index*, editat de *New Economics Foundation* în vara lui 2006, Vanuatu este țara cu cei mai fericiți oameni din lume. Vanu și mai cum? Da, țara există cu adevărat, un stat insular relativ puțin cunoscut din Pacificul de Sud, iar cei mai în vârstă dintre noi îl știu probabil din atlasele școlare sub denumirea de Noile Hebride. Sondajul a urmărit așteptările oamenilor de la viață, gradul lor de mulțumire și relația acestora cu mediul înconjurător. Rezultatele au arătat că, pentru om, condițiile optime de viață, conform speciei sale, ar fi să trăiască pe o insulă vulcanică, cu o densitate de circa 17 locuitori pe kilometru pătrat, cu o climă blândă, mult soare și vegetație luxuriantă; un amestec de religii indigene cu protestanți, anglicani, catolici și adventiști, condiții de muncă

modeste, dar corecte, cu numeroase persoane care lucrează pe cont propriu; o democrație parlamentară cu un prim-ministru puternic și un președinte slab și cu sistemul legislativ din Marea Britanie. Inițiatorii studiului, printre care și organizația ecologistă Friends of the Earth, nu urmărea de fapt obținerea unor date atât de exacte. Scopul urmărit era, de fapt, acela de a afla măsura în care omul trebuie să intervină în natură și să provoace daune mediului înconjurător pentru a crea condițiile fericirii sale. Răspunsul dat, în condițiile în care Vanuatu se afla pe locul întâi în topul fericirii: nu foarte mult!

În comparație cu insula vulcanică, factorul fericirii în țările bogate din lumea industrializată, cu o rată mare a speranței de viață și cu cele mai mari posibilități de consum, de petrecere a timpului liber și de distracție scade simțitor. Germania ocupă locul 81 chiar dacă este pe locul al patrulea în Europa, după Italia, Austria și Luxembourg. Mult admiratele țări scandinave Danemarca (112), Norvegia (115), Suedia (119) și Finlanda (123) se află toate în partea inferioară a clasamentului. Mult mai fericiți sunt locuitorii din China, Mongolia sau Jamaica. Locuitorii din Statele Unite (150), pământul făgăduinței, unde fiecare este liber să-și caute fericirea, din Kuwaitul bogat în petrol și pietre prețioase (159) și din Qatar (166), unde nimeni nu trebuie să muncească pentru a-și câștiga existența datorită subvențiilor guvernamentale, au o părere destul de proastă despre calitatea vieții. Clasamentul celor 178 de țări se încheie cu Rusia, Ucraina, Congo, Swaziland și Zimbabwe.

Să lăsăm deocamdată la o parte faptul că zilele fericitei insule Vanuatu ar putea fi numărate și că, din cauza încălzirii globale și a creșterii nivelului mărilor și oceanelor, și această ultimă Atlantidă ar putea fi înghițită de ape. Să ne întrebăm mai degrabă: „Ce-am putea învăța de la oamenii fericiți din Pacificul de Sud?“ Prima concluzie este simplă, clară și, desigur, avută în vedere de autorii studiului: banii, consumul, puterea, perspectiva de a ajunge la o vârstă înaintată nu aduc fericirea. Iată un mesaj interesant, mai ales într-o perioadă în care veniturile unor categorii largi ale populației, chiar și din țările bogate ale Europei Occidentale, au încetat să crească. Se pare că tocmai

din acest motiv, institute economice cu o viziune inteligentă, precum *New Economics Foundation*, fac cercetări pentru a stabili dacă banii și proprietatea sunt criterii de evaluare a fericirii și succesului unei societăți. Din acest punct de vedere „economia fericirii" (*Happiness Economics*) este un domeniu de cercetare nou și promițător, cu descoperiri demne de toată atenția. Specialiștii în economia fericirii au ajuns, pe baza sondajelor, la concluzia că venitul real și standardul de viață s-au dublat în SUA în comparație cu anii '50. Cu toate acestea, procentul celor care se consideră fericiți nu a crescut, ci a rămas aproape constant în ultimii 50 de ani. Un alt studiu arată că, de la un venit anual de 20 000 de dolari/persoană în sus, fericirea nu crește odată cu venitul. O explicație simplă pentru menținerea fericirii la un nivel constant este faptul că a cumpăra lucruri te face într-adevăr fericit pentru scurt timp, dar nu și posedarea lor (vezi *Uleiul uzat al lui Robinson*). După satisfacerea nevoilor de bază, apar altele noi, în timp ce ajungem să considerăm de la sine înțeleasă posedarea bunurilor pe care le avem. Bogăția este, din acest punct de vedere, un termen relativ. Suntem întotdeauna atât de bogați pe cât ne simțim că suntem, iar unitatea de măsură o stabilesc, de regulă, semenii noștri. Un ajutor social în Germania ar însemna o avere pentru un locuitor din Calcutta.

Surprinzător în legătură cu aceste descoperiri este faptul că nu ne influențează prea mult viața. Visul independenței financiare predomină și astăzi în țările industrializate. Tocmai de aceea, muncim din greu aproape toată viața noastră, deși cei mai mulți dintre noi nu ajung aproape niciodată să se simtă cu adevărat „liberi". Banii și prestigiul se află pe cea mai înaltă treaptă a sistemului nostru de valori, chiar înaintea familiei și a prietenilor. Faptul este cu atât mai uimitor, cu cât pe scara valorilor specialiștilor în economia fericirii, lucrurile stau exact invers. Conform acesteia, nimic nu aduce mai multă fericire decât relația cu ceilalți, așadar cu familia, cu partenerul de viață, cu copiii, cu prietenii. Pe locul al doilea se află sentimentul că facem ceva util și, de la caz la caz, sănătatea și libertatea. Scara de valori arată că majoritatea oamenilor din bogatul Occident greșesc atunci când pun un preț atât de mare pe bani și tind

către o siguranță la care nu vor ajunge, probabil, niciodată. Își sacrifică libertatea și autodeterminarea pentru un venit mai mare. Apoi cumpără lucruri de care nu au nevoie, pentru a-i impresiona pe cei care nu-i plac, cu bani pe care nu-i au.

Problema constă în faptul că pe această orientare materială se bazează nu numai modul nostru de gândire, ci și întregul sistem social, satirizat de scriitorul Heinrich Böll în anii '50 în *Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral* (*Anecdotă despre declinul moralei muncii*). Într-un port de la Marea Mediterană, un pescar sărac lenevește la soare în ceasul amiezii. Un turist i se adresează și încearcă să-l convingă de faptul că ar fi mai bine să meargă la pescuit. „De ce?" întreabă pescarul. „Ca să câștigi mai mulți bani", răspunde turistul, care calculează rapid după câte ieșiri în larg pescarul ar putea deveni un om bogat, cu o mulțime de angajați în subordine. „De ce?", întreabă din nou pescarul. „Atunci ai fi atât de bogat, încât ai putea lenevi liniștit la soare", răspunde turistul. „Dar asta pot să fac și acum", spune pescarul care își continuă moțăiala.

Îmi aduc aminte de această istorioară inclusă în programa școlară din gimnaziu. Țin minte că profesoarei de germană i-a fost destul de greu să ne explice semnificația anecdotei. Cei mai mulți dintre colegii mei s-au lăsat convinși imediat de argumentul pescarului și au început să chiulească de la ore. În schimb, profesoara mea se întreba de ce tocmai această anecdotă, care nu încuraja deloc motivația, era inclusă în programă și era considerată un text util din punct de vedere pedagogic. Ea a luat apărarea turistului și s-a străduit să ne convingă de faptul că mai mulți bani înseamnă în același timp o asigurare de sănătate mai avantajoasă și o pensie sigură pentru pescar. Dar textul era scris totuși de Heinrich Böll, și nu de vreun reprezentant al CAS. A dorit Böll într-adevăr să pledeze pentru salvarea valorilor burgheze și pentru evitarea riscurilor inutile?

Economiștii fericirii au înțeles desigur mai mult din anecdota pescarului decât nevoia de siguranță a profesoarei mele de germană. Pentru ei rata divorțurilor și a șomajului dintr-o țară reprezintă indicatori mai importanți ai bunăstării naționale decât produsul intern brut. În loc să se determine gradul de mulțumire

al unui popor și succesul unui guvern pornindu-se de la produsul intern brut, economiștilor le-ar fi mai de folos un „indice național al satisfacției". Aceasta ar fi, într-adevăr, o schimbare a modului de gândire în pas cu timpurile. Economistul britanic Richard Layard de la Școala de Științe Economice și Politice din Londra este convins că există și alte lucruri în viață care aduc fericirea, pe lângă dorința de a avea cât mai mult. Cine aspiră la o situație materială din ce în ce mai bună și la un statut din ce în ce mai înalt (în comparație cu alții) prezintă simptomele unei dependențe. Dorința acumulării de bunuri materiale presupune o stare de nemulțumire perpetuă, care nu implică o fericire durabilă.

Creșterea economică dorită în țările industrializate nu implică, prin urmare, și faptul că oamenii sunt mai fericiți. Dimpotrivă, oamenii plătesc creșterea economică prin propria fericire, ceea ce este un preț mult prea mare. Chiar dacă astăzi avem mâncare din belșug, mașini mai mari și ne petrecem din când în când vacanța în Maldive, liniștea noastră sufletească nu crește odată cu puterea de cumpărare, oricât de mult ne-am amăgi cu această idee. Pentru Layard, de aici rezultă o singură consecință logică: dat fiind că teama oamenilor de a pierde ceva depășește fericirea asociată cu acumularea de bunuri, politica țărilor industrializate ar trebui regândită. Ocuparea în totalitate a forței de muncă și pacea socială ar fi mai importante decât rata de creștere a produsului intern brut. Ideea este că fericirea tuturor trebuie să înlocuiască creșterea economică.

Nu este locul să discutăm aici dacă propunerea lui Layard este sau nu realistă. Morala e, oricum, foarte clară: nici bunăstarea și nici banii, nici măcar vârsta și sexul, aspectul fizic, inteligența și educația nu sunt importante pentru fericirea noastră. Mai importante în acest sens sunt sexualitatea, copiii, prietenii, mâncarea și sportul și, înainte de toate, relațiile sociale. Conform studiului *World Values Survey*, cel mai important document statistic la nivel mondial referitor la valorile socioculturale, morale, religioase și politice, un divorț echivalează, din punctul de vedere al bunăstării, cu pierderea a două treimi din venit. După cum arată rezultatele, chiar și perspectiva fericirii duce

ea însăși într-o mare măsură la fericire, aceasta pentru că nimeni nu poate trăi fără o imagine proprie asupra fericirii și fără să aspire la aceasta. Visul fericirii ne însoțește mereu, fie și numai ca o evocare dureroasă a ceea ce ne lipsește.

Fericirea este, dincolo de toate aceste statistici, o chestiune cu totul personală. Filosoful german Ludwig Marcuse arăta în *Philosophie des Glücks (Filosofia fericirii)* din 1948 că „fericirea mea reprezintă momentul în care sunt în perfectă armonie cu mine însumi". Armonizarea cu propria ființă îmi amintește foarte mult de Rosalie (vezi *Do be do be do*). Dacă este adevărat că nu există un singur eu, ci doar (opt?) stări diferite ale eului, atunci cum poate fi vorba despre armonie? Cine cu cine se armonizează? Și starea de fericire este oarecum mai „esențială" decât celelalte stări ale mele? Sunt într-adevăr mai aproape de mine atunci când sunt fericit?

A venit acum momentul să facem din nou apel la neuroștiință și să ne aducem aminte de două vechi cunoștințe, și anume serotonina și dopamina (vezi *Domnul Spock iubește* și *O improbabilitate cu totul normală*). Faptul că fericirea are legătură cu procesele chimice din organism este bine cunoscut de oricine a stat întins la soare, ca să se bronzeze. Razele soarelui îmbunătățesc tonusul psihic sau, în termeni neurobiologici, eliberarea serotoninei. Nici nu este de mirare că, în Vanuatu, oamenii zâmbesc mai des decât în alte părți. Temperatura influențează temperamentul. Dar descoperirile specialiștilor în neuroștiință referitoare la procesul de generare a fericirii sunt adesea simplificate. În cazul sentimentelor pozitive se activează emisfera cerebrală stângă, iar în cazul sentimentelor negative, emisfera cerebrală dreaptă, ceea ce ne amintește oarecum de hărțile aproximative ale creierului din secolul al XIX-lea. Dar interacțiunea dintre sentiment și rațiune, dintre sistemul limbic și cortexul prefrontal nu este deloc simplă. Singura parte simplă este, de fapt, doar explicarea modului în care diferite substanțe active, cum ar fi cofeina, alcoolul, nicotina și cocaina, stimulează producerea de dopamină și de serotonină, asigurând astfel, pentru scurt timp, o stare de excitare pozitivă și de mulțumire. Cu toate acestea, nu s-a oferit, însă, o explicație pentru stările de fericire

mai complexe de lungă durată. Chiar și în cazul bucuriilor relativ simple, cum ar fi, de exemplu, savurarea unui fel de mâncare, văzul, mirosul și gustul joacă un rol bine determinat, și chiar și atmosfera sau bucuria anticipării sunt de ajuns pentru a crea senzația de fericire.

Interacțiunea dintre *așteptare* și *împlinire* constituie aspectul fascinant al situațiilor care ne fac fericiți – cum ar fi flirtul și sexul, o mâncare bună, călătoriile, chiar și unele activități sportive. Majoritatea teoriilor neurochimice asupra fericirii se opresc aici, chiar înainte ca lucrurile să devină interesante. Ciocolata conferă senzația de fericire pentru că stimulează eliberarea serotoninei. Chiar și atunci când o mirosim, organismul eliberează anticorpi împotriva diverselor boli. Se știe că mirosurile plăcute determină, în general, eliberarea serotoninei. Dar consumul regulat de ciocolată, drogurile și mireasma florilor nu sunt de ajuns. Trebuie să trecem așadar la așteptări. Printre altele, un alergător de cursă lungă trece prin stări extrem de intense datorită endorfinelor – are stări de maximă satisfacție, deoarece în urma alergărilor lungi sunt eliberate endorfine, așa-numita *runner's high*. Atletul încearcă însă și alte stări de fericire atunci când, de exemplu, își doboară propriul record sau câștigă o cursă. Aceste stări „suplimentare" nu apar datorită reacției organismului din timpul cursei, ci datorită cortexului prefrontal, pentru că numai el cunoaște recordul personal al atletului. Succesul îl *recompensează* pe atlet și îl face fericit. O așteptare a fost împlinită sau chiar depășită.

Nici nu este de mirare că specialiștii în neuroștiință încearcă să răspundă acum la întrebarea referitoare la modul ingenios în care interacționează în acest caz sentimentele și rațiunea, dat fiind că fericirea este mai mult decât o emoție. Faptul că râsul schimbă starea de spirit a pacienților deprimați și că există chiar o „terapie prin râs" nu se poate explica prin existența unor simple reflexe. Studiile arată că numai simplul fapt de a se gândi la o experiență neplăcută afectează sistemul imunitar al subiecților care s-au supus testelor. Dacă însă cercetătorii aduc în memorie amintiri plăcute, starea de spirit a subiecților se îmbunătățește imediat și sistemul imunitar devine mai puternic.

Sentimentele de fericire constituie un lucru foarte complex. Ele pot reprezenta, în primul rând, emoții extrem de pozitive, precum bucuria, entuziasmul și încântarea, fiind asociate cu sensibilitatea crescută, hiperactivitatea și receptivitatea. Pe de altă parte, fericirea proiectează o perspectivă optimistă asupra lucrurilor și are un efect constructiv asupra percepției și a memoriei. Când suntem îndrăgostiți sau avem succese, viața ne apare în roz. Satisfacția și stima de sine ajung la cote amețitoare. Un om fericit devine deschis, prietenos, impulsiv, spontan, flexibil și eficient, simțindu-se de parcă ar putea muta munții din loc.

Dar această armonie absolută nu durează mult, după cum se știe, și poate că este mai bine așa. Prea multă serotonină duce la o stare de apatie, iar o cantitate prea mare de dopamină creează stări obsesive, grandomanie sau nebunie. După scurtă vreme, receptorii din creier se obișnuiesc cu acești agenți chimici, iar vraja se spulberă. Încercarea disperată de a induce în mod artificial o astfel de stare se termină printr-un fiasco: dependența de droguri, de sex sau de succes.

Nimeni nu poate trăi în armonie absolută cu sine însuși. Trăirea clipei prezente și estomparea cadrului spațio-temporal, astfel încât să nu existe decât aici și acum, iată tot atâtea idealuri admirabile din înțelepciunea orientală, dar din punct de vedere psihologic, toate acestea pot ajunge să ne copleșească. Din punct de vedere neurochimic, ele transformă o stare de excepție într-o normă. Senzațiile de fericire intensă sunt ca niște „insule binecuvântate" în oceanul vieții noastre. Bineînțeles că asemenea stări nu reprezintă o rețetă general valabilă pentru o viață împlinită, ci o așteptare lipsită de realism.

O fericire durabilă este cu putință dacă așteptările rămân realiste. Dacă suntem artizanii propriilor stări de fericire și de nefericire, atunci acestea depind de modul în care ne raportăm la lume și la propriile așteptări. Doar așa se poate explica faptul că oamenii care o duc greu pot fi mai fericiți decât cei cărora viața le-a oferit o situație privilegiată. Armonizarea perfectă cu sine avută în vedere de Ludwig Marcuse înseamnă așadar armonizarea cu propriile așteptări, dar și cu așteptările pe

care le aștept de la ceilalți, sau, cum a spus Luhmann, cu „așteptările așteptate".

După cum se știe, nu îmi folosește prea mult să fiu în armonie cu mine însumi, dacă acest lucru nu mă ajută să mă înțeleg cu semenii. Acesta este de fapt și unul dintre motivele pentru care este atât de greu să punem în practică preceptele de viață ale Orientului în afara zidurilor unei mănăstiri.

Când efectuam serviciul civil în slujba comunității în loc de stagiul militar, la jumătatea anilor '80, am întâlnit un asistent social al cărui motto mi-a lăsat o adâncă impresie. Scopul său și, din câte am înțeles, cel mai bun scop în viață pentru toată lumea, ar fi acela de a ne elibera de așteptări. Pentru numele lui Dumnezeu, ce așteptare exagerată! Dintre toate așteptările pe care le-am putut avea până în prezent, aceasta este cea mai exagerată și imposibil de îndeplinit, pentru că nu avem cum să ocolim așteptările. Întrebarea nu este cum să le ocolim, ci cum să ne adaptăm la acestea. O altă vorbă înțeleaptă spune că așteptările trebuie să fie cât mai mici, astfel încât să nu fim dezamăgiți. Poate că așa este, dar nu mi se pare deloc o idee atrăgătoare, dat fiind că un nivel redus al așteptărilor trădează două lucruri: o teamă destul de mare de viață și anumite dificultăți legate de a trece peste dezamăgiri. Nu ar fi mai ușor să învățăm să le facem mai bine față? Cel ce așteaptă puțin de la viață nici nu poate ajunge foarte departe.

Numeroși filosofi au îmbrățișat morala mic-burgheză a așteptărilor modeste, îndepărtându-se de teme precum fericirea sau bucuria de a trăi. Procedând astfel, unii dintre ei au acordat de fapt importanță „mulțumirii", adică vestigiului durabil al fericirii. Immanuel Kant este cel mai cunoscut exemplu în acest sens. Pentru el, singura fericire autentică era aceea de a-ți îndeplini datoria morală, o contopire oarecum stângace și nefirească între datorie și fericire. Dar având în vedere cât de plicticoasă a fost a doua jumătate a vieții lui Kant, cine s-ar fi încumetat să îi ceară sfaturi despre fericire?

Fericirea și mulțumirea sunt două lucruri diferite, și ar trebui să ne ferim să transformăm căutarea plăcerii într-o strategie de evitare a suferinței. Bineînțeles că ambele fac parte din viață

și fiecare are propria importanță. Probabil că nu ne este foarte greu să îi împărțim pe semenii noștri, pe prietenii și pe cunoscuții noștri în oameni „care caută plăcerea" și oameni „care evită suferința", orientări ce depind în mare măsură de educație și de temperament. Dar să susții preeminența evitării suferinței asupra căutării plăcerii, așa cum se întâmplă în numeroase religii și sisteme filosofice, nu este deloc o idee bună. Mult apreciata mulțumire, dincolo de avantajele sale, este mai potrivită pentru oamenii mai în vârstă, iar nu pentru tinerii aflați în căutarea unui model în viață.

Oricum, așa vede lucrurile Martin Seligman, un renumit psiholog și cercetător al fericirii, de la Universitatea Pennsylvania din Philadelphia. Pentru acesta, „fericirea autentică" presupune o perspectivă pozitivă și urmărirea unor „scopuri clare", cu „o implicare profundă, lipsită de efort". Rezultatul, după cum ni se spune, este o viață plăcută. Întrebarea este însă cum pot ajunge la o asemenea viață. Depinde doar de mine să fiu fericit, și dacă da, cum trebuie să procedez?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Atena

Grădina îndepărtată
Putem învăța fericirea?

Pentru unii, a fost cel mai înțelept dintre toți filosofii lumii, alții l-au numit pur și simplu „un porc". Epicur s-a născut în jurul anului 341 î.Hr. pe insula grecească Samos. Ajuns un mit încă din timpul vieții, Epicur a rămas astfel și după moarte. Viața lui a fost învăluită în mister, având în vedere că aproape tot ce știm despre el provine dintr-o singură sursă, o biografie scrisă cinci sute de ani mai târziu. Se spune că, la vârsta de optsprezece ani, Epicur ar fi venit în Atena. Ne aflăm în epoca lui Alexandru cel Mare. Atunci când atenienii pun la cale o revoltă rapid înăbușită după moartea acestuia, Epicur își urmează tatăl la Efes, pe teritoriul actual al Turciei. La vârsta de treizeci și cinci de ani se întoarce la Atena și cumpără o grădină, vestita *kepos*. Grădina va deveni rapid *centrul* democrației ce renăștea în Atena, un adevărat loc de întâlnire pentru oameni din toate categoriile sociale. Aici mai trăia și un grup restrâns de adepți, organizați precum o sectă, aducându-și bunurile în comun și renunțând la avere. În *kepos* sunt bine-venite și femeile, sunt bine-veniți și sclavii, ceea ce nu este pe placul multor atenieni, care încep să bârfească despre guru și despre obiceiurile sale ciudate, răspândind zvonuri despre orgii și sex în grup. Dar cei ce au fost în grădina lui Epicur știu ce scrie deasupra porții: „Străinule, tu te vei simți bine aici, căci aici cel mai înalt bun este plăcerea." Epicur și-a păstrat grădina timp de aproape treizeci de ani, până la moartea sa, în anul 270 î.Hr. *Kepos* devenise

însă o instituție ce a continut să existe aproape 500 de ani după moartea lui Epicur.

Despre scrierile și activitatea filosofului în bine-cunoscuta lui grădină, nu există decât surse secundare, iar din opera maestrului s-au păstrat doar câteva fragmente. Atât adepții, cât și rivalii l-au descris în portrete atât de contradictorii, încât nu este ușor să se separe grâul de neghină. Autoritatea i-a fost grav știrbită în epocile următoare, mai ales de către scriitorii creștini.

Aspectul radical și surprinzător de modern al învățăturilor lui Epicur a fost faptul mai rar întâlnit că se baza exclusiv pe ceea ce furnizau simțurile. Epicur a respins tot ceea ce nu era în legătură cu simțurile, iar zeii și religia nu aveau nici un rol pentru el. După părerea sa, nici moartea nu ar trebui să aibă o semnificație atât de mare în ceea ce privește viața de zi cu zi. „Obișnuiește-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, căci orice bine și orice rău se află în senzație. (...) De aceea moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că atât cât existăm noi moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm."[1] Pentru Epicur, accesul la lumea înconjurătoare era limitat la ceea ce se poate afla prin intermediul simțurilor. Deși pune mare preț pe logică, filosoful grec fundamentează cunoașterea pe ceea ce pot percepe și înțelege simțurile noastre. Epicur nu și-a propus să descopere ce se află dincolo de această lume a percepției, și nici să descrie natura, originile și starea lumii, așa cum procedaseră filosofii greci până atunci. De fapt, el nu voia să explice nimic, deoarece peste tot descoperea lacune în ceea ce privește cunoașterea și argumente incomplete. În loc să formuleze o teorie cuprinzătoare a cunoașterii, este preocupat de întrebarea referitoare la ce anume constituie o viață împlinită în limitele potențialităților umane. Conștient că la această întrebare nu exista un răspuns simplu, Epicur a trebuit să dea seama de natura contradictorie a omului.

[1] Epicur, *Scrisoare către Menoiseus*, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. de C.I. Balmuș, Ed. Polirom, Iași, 1997, X, 122–135, p. 339–342 (n. red.)

Oamenii sunt programați să caute plăcerea. Aceasta este un lucru bun, în timp ce neplăcerea este un lucru rău. Căutarea plăcerii este la fel de evidentă ca și faptul că „focul încălzește, zăpada este rece și mierea este dulce". Și adulții aspiră la senzații plăcute, numai că majoritatea acestora – cum ar fi, de exemplu plăcerea provocată de sex, mâncare, alcool etc. – nu durează mult. Insulele binecuvântate nu se pot transforma în continente. În afară de aceasta, Epicur este prudent în privința exceselor: lucrurile de care ne bucurăm până la saturație își pierd repede valoarea. O bucățică de brânză, savurată pe îndelete, poate să ne aducă mai multă bucurie decât un festin. Pentru a spori pe termen lung bucuria de a trăi, ar trebui să ne stăpânim înclinația copilărească spre exces. Pentru o plăcere de lungă durată, se impune așadar ținerea sub control a nevoilor. Pentru a nu cădea pradă impulsurilor de moment, cea care ne ajută să punem la punct strategii stabile și pe care să ne putem baza este rațiunea.

O strategie în acest sens este aceea de a ne ascuți simțurile și de a trăi la fel de intens momentele mai neînsemnate ale vieții, cât și pe cele foarte importante. O altă strategie constă în eliberarea de stres. Chiar dacă nu avem parte tot timpul de plăceri intense, trebuie cel puțin să încercăm să avem mai puține neplăceri: renunțând la grija față de ziua de mâine și stăvilind ambițiile nerealiste și lăcomia. Toate acestea nu aduc nici o bucurie, dar în schimb ne înrobesc viața: „Independența față de lucrurile exterioare este un bun de preț pentru noi... suntem convinși că aceia care au nevoie de lux se bucură cel mai puțin de el. Plăcerile naturale se dobândesc ușor; numai cele nefolositoare ne costă mult."

După Epicur, fericirea durabilă nu este asigurată de bogăție, ci de relațiile sociale. Un „epicurian" ar fi astfel cineva care își găsește echilibrul și fericirea în micile bucurii ale vieții, care își învinge temerile și trăiește cu semenii săi în pace și armonie. Adversarii săi de mai târziu, mai ales creștinii, au denaturat imaginea ateului Epicur, transformându-l într-un maestru al viciilor și deformându-i gândirea. Din punct de vedere psihologic, Epicur a fost însă cu un pas înaintea creștinismului deoarece a recunoscut interacțiunea dintre trup și spirit, *physis*

și *psyche*, situând-o în centrul filosofiei sale. Ideile sale se regăsesc astăzi în *psihologia pozitivă*, o direcție de cercetare modernă, răspândită mai ales în SUA. Adepții psihologiei pozitive caută criterii a căror îndeplinire duce la fericirea oamenilor și pun la punct programe de pregătire în acest sens. Fericirea – și aici psihologii sunt de acord cu Epicur – nu apare din senin și trebuie să fie creată în mod activ. Lipsa suferințelor, a stresului și a grijilor nu este de ajuns pentru a fi fericiți. Atât de mulți oameni nu au nici o grijă și totuși se plictisesc de moarte. Cu alte cuvinte, fericirea este nemaipomenită, dar presupune efort. Cercetătorii fericirii au pus la punct o serie de reguli practice, pe care le inserez aici, nu fără oarecare ironie.

Prima regulă: *să fim activi!* Creierul nostru are nevoie de activitate, iar lenea intelectuală creează proastă dispoziție. Dacă ne odihnim chiar și numai o zi, neuronii încep să moară. Dacă mintea nu este pusă la lucru, aceasta se atrofiază, proces asociat de obicei cu apatia și apoi cu depresia. Echilibrul hormonal are și el de suferit deoarece nu se eliberează suficientă dopamină. Nu trebuie să fim activi tot timpul, dar apatia prelungită nu aduce cu sine fericirea. Sportul, de exemplu, este un lucru cât se poate de bun, întrucât mintea se recompensează pentru efortul fizic prin formarea de noi neuroni. Și diferitele hobby-uri pot crește bucuria de a trăi. Rutina are unele avantaje, dar nu ne face fericiți pe termen lung. Schimbările și ruperile de ritm pot fi, în schimb, surse ale fericirii. Wittgenstein, căruia problema fericirii îi inspira circumspecție, miza pe maxima contrară: „Nu mă interesează ce mănânc, atâta timp cât este același lucru." Un fel de maximă a nefericirii, dacă vreți.

Cea de-a doua regulă: *să avem viață socială!* Epicur nu dorea să fie în centrul atenției, nici în viața privată, nici în cea publică, dar recunoștea că nu există o sursă mai durabilă a fericirii decât relațiile sociale. Prietenii, partenerul de viață și familia pot crea un cadru în care să ne simțim protejați. O experiență fericită este mai intensă dacă o trăim împreună cu partenerul de viață, cu un prieten sau cu copiii. Când se simt în siguranță, bărbații eliberează oxitocină, iar femeile, vasopresină, acei hormoni întâlniți la șoarecii de prerie, despre care am discutat deja (vezi

O improbabilitate cu totul normală). Cel ce păstrează legături strânse cu ceilalți nu e singur atunci când are griji și necazuri. Nici nu este de mirare că o relație armonioasă cu partenerul, inclusiv din punct de vedere sexual, este mult mai importantă pentru ceea ce înseamnă o viață fericită decât banii și acumularea de bunuri.

Cea de-a treia regulă: *concentrarea!* Epicur și-a petrecut mult timp ajutându-și discipolii să înțeleagă cum se pot bucura de plăcerile clipei prezente: parfumul florilor, frumusețea formelor, gustul unei bucățele de brânză. Plăcerile bine alese și concentrate cresc bucuria de a trăi. Ceea ce este valabil pentru obiecte ar trebui să fie valabil și pentru oameni. Cu cât ne vom apropia mai mult de semenii noștri, cu atât mai profunde vor fi sentimentele și compasiunea noastră față de aceștia. Din perspectiva specialiștilor în neuroștiință, vom spune: savurați din plin stările sufletești, cel puțin acelea aducătoare de bucurie. Pentru toate lucrurile pe care le facem, implicarea trebuie să fie deplină. Dacă, în loc să ne bucurăm de o mâncare bună, ne gândim că ne îngrășăm, sau dacă ne uităm mereu la ceas în timpul unei conversații, pierdem trăirea clipei. Este în regulă să ne gândim din când în când la viitor, dar dacă ne gândim tot timpul, ajungem să ratăm prezentul. După cum spunea John Lennon, „Viața e ceea ce ți se întâmplă în timp ce ești ocupat să faci alte planuri".

Cea de-a patra regulă: *așteptări realiste!* Fericirea depinde de propriile așteptări. Adeseori, oamenii fie cer prea mult de la ei, fie prea puțin, și ambele situații duc la nemulțumire. Cel care cere prea mult de la el va suferi de stres inutil, iar cel care cere prea puțin va avea o carență de dopamină și, prin urmare, stări de letargie și pasivitate. Apoi lipsa de entuziasm va atrage o scădere și mai mare a cerințelor, formându-se astfel un cerc vicios.

Cea de-a cincea regulă: *gânduri pozitive!* Aceasta este, poate, regula cea mai importantă. Senzațiile de fericire – și aici adepții psihologiei pozitive sunt de acord cu Epicur – nu sunt o întâmplare, ci o consecință a gândurilor și a sentimentelor „cuvenite", altfel spus cele care generează plăcerea și evită

neplăcerea. Psihologii au un sfat preferat: „Poartă-te ca și când ai fi fericit, și vei fi!" Ușor de zis și greu de făcut. Dacă îmi merge prost, nu am puterea de a mă preface bine-dispus. Scriitorul rus Fiodor Dostoievski, un fin psiholog, a afirmat la un moment dat: „Totul este cât se poate de bine. Totul. Omul este nefericit pentru că nu știe că e fericit. Asta-i tot, absolut tot! Cine își va da seama de asta va deveni fericit imediat, chiar în aceeași clipă."

Important, dincolo de toată ironia, este faptul că sunt mai mult sau mai puțin liber să *evaluez* evenimentele din viața mea. Desigur, gradul acestei libertăți este supus interpretărilor. Când mă adâncesc în cartea vieții mele, mă atrag pasajele plăcute sau cele triste și plictisitoare? Unii oameni reușesc să ia tot ce este mai bun din viață, pentru alții lucrurile stau exact invers. O posibilă abordare a problemei ar fi aceea de a recunoaște rolul minții mele în evaluarea propriilor sentimente. De ce mă atrag atât de mult sentimentele negative și de ce rămân blocat în ele? Fapt este că, în timp ce nu prea am de ales asupra percepției pozitive sau negative a lucrurilor, sunt destul de liber să îmi evaluez propriile senzații. Iar această libertate poate fi învățată. Ordonarea și punerea în perspectivă a propriilor senzații în timpul sau imediat după trăirea lor este o provocare dificilă, dar nu imposibilă (vezi *Do be do be do*).

Recomandarea cea mai frecventă este să notăm imediat sentimentele negative pe o bucată de hârtie, astfel încât să poată fi examinate la nivelul cortexului și atenuate într-o oarecare măsură. Nu este greșit nici să se noteze câteva contraargumente pozitive. Adepții psihologiei pozitive ne încurajează să ținem un jurnal al fericirii care să ne amintească de clipele frumoase. Un alt sfat înțelept al psihologiei fericirii este: „Nu te lua prea tare în serios, râzi de tine însuți." Și aici se poate spune: ușor de zis, greu de făcut. În primul rând, trebuie să știm cum să facem acest lucru. Această maximă îmi amintește de prietenul meu, Lutz. La un curs de management, trainerul le-a cerut celor prezenți să dea dovadă de spontaneitate. Un elvețian, coleg cu prietenul meu, a scos pixul și a notat cu grijă în caiet: „Fiți mai spontani!" Să învățăm să râdem de noi înșine este un scop lăudabil, dar

nu ușor de îndeplinit, legat în același timp de mari așteptări. Putem astfel învăța mai ușor să evităm anumite surse de neplăcere, cum ar fi comparația cu ceilalți: nu arăt ca acel model din revistă (desigur, nici modelul); nu câștig cât colegul meu de clasă; nu sunt la fel de spiritual ca alții. Atâta vreme cât veți gândi astfel, nu veți obține fericirea.

A șasea regulă este să nu luăm căutarea fericirii prea în serios. Este o mare artă să *trecem ușor peste clipele nefericite*. În multe, dacă nu în toate situațiile nefericite, se află și un aspect pozitiv. Unii oameni cu afecțiuni grave spun că trăiesc mai intens de când s-au îmbolnăvit. Crizele, greutățile și chiar loviturile sorții pot fi și benefice, ducând la un nou început, adesea fără să ne dăm seama. Oamenii se luptă adesea cu situații pe care nu le pot schimba, în ciuda avertismentelor venite din partea psihologilor fericirii.

În sfârșit, cea de-a șaptea regulă constă în faptul de a recunoaște *plăcerea derivată din muncă*, strâns legată de prima regulă (*să fim activi*). Munca ne constrânge să fim activi, și cei mai mulți dintre oameni au nevoie de această presiune. Munca este cea mai bună psihoterapie. Problema cu șomajul constă tocmai în această lipsă a terapiei, pe care ne-o administrăm singuri. Se eliberează astfel o cantitate prea mică de dopamină și de serotonină, iar rezultatul este senzația de neputință și de apatie. Și pentru Sigmund Freud fericirea însemna faptul de a putea „iubi și munci".

Acestea au fost cele șapte reguli. Desigur, se poate discuta la nesfârșit despre utilitatea fiecăreia dintre ele, dat fiind că nu sunt chiar simplu de pus în practică. Întrebarea cea mai interesantă și, în același timp, cea mai neglijată de psihologii care oferă rețete ale fericirii este următoarea: Cât de mult stă în puterea mea să determin propriile acțiuni? Psihologia pozitivă folosește din plin ultimele descoperiri din domeniul neuroștiinței, evitându-se însă întrebarea „Pot să vreau ceea ce vreau?" La ce îmi folosesc cele mai inteligente maxime, dacă nu depinde de mine să le pun în practică? Iată o întrebare care ar putea duce la rezultate interesante.

Rezolvă toate acestea problema fericirii? Din punct de vedere filosofic, poate că da. Din punct de vedere psihologic, însă, mai sunt multe de descoperit. De ce unii oamenii trăiesc într-o rutină atât de uimitoare, încât par că au învățat totul pe de rost? De ce unii dintre noi știu atât de bine ce au de făcut? Și de ce unii se poticnesc la jumătatea drumului? Probabil aceste lucruri nu depind de faptul că unii știu mai multe lucruri despre fericire, dat fiind că aceia dintre noi care știu să își trăiască viața nu sunt neapărat mai fericiți. Prin urmare, este fericirea supraestimată? O viață fericită și o viață împlinită nu înseamnă până la urmă același lucru? Oare există ceva mai important decât fericirea?

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

UTOPIA

MAȘINA MATRIX
CARE ESTE SENSUL VIEȚII?

„Să-ți spun eu de ce te afli aici. Te afli aici pentru că știi ceva. E-un lucru pe care nu îl poți explica, dar pe care îl simți. L-ai simțit de când exiști. Ceva nu e în regulă cu lumea, nu știi ce anume, dar e acolo. E ca o așchie în creier care te înnebunește. Senzația asta te-a adus la mine!"

Ceva nu e în regulă cu lumea, dar nu căutați aceste cuvinte într-o istorie a filosofiei, pentru că nu le veți găsi. Ele au fost rostite de Morpheus, un personaj din filmul *Matrix*, regizat de frații Andy și Larry Wachowski. În 2000 filmul a fost un mare succes de public și de critică, și pe bună dreptate. Rar s-au făcut asemenea filme cu substrat filosofic despre ființă și neființă, și dau aici doar exemplul lui *Orfeu*, regizat de Jean Cocteau în 1949.

Filmul spune povestea hackerului Neo, care află de la Morpheus că lumea în care el și ceilalți oameni au impresia că trăiesc nu este lumea reală, ci o lume virtuală, creată de computere conectate într-o rețea numită Matrix. După ce oamenii au făcut Pământul de nelocuit, computerele au preluat controlul, au creat rețeaua Matrix și au început să folosească oamenii ca sursă de energie. În acest scop, îi țin într-un fel de cocon artificial, plin cu lichid nutritiv și le oferă iluzia unei realități simulate. Morpheus îi oferă șansa să afle adevărul, iar Neo se eliberează după o luptă lungă și grea din Matrice. În cele din urmă, el se transformă într-un fel de figură cristică, un mântuitor al omenirii.

CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Filmul este tributar unei serii întregi de modele, mai ales romanelor *Jurnalele stelelor* și *Golem XIV* ale scriitorului polonez de SF, Stanislaw Lem. Motivul vieții trăite într-o lume virtuală, ireală apare și în romanul *Simulacron 3* al scriitorului american Daniel Galouye, ecranizat de două ori. În afară de aceasta, filmul jonglează cu ideile filosofului francez Jean Baudrillard și apelează la o serie întreagă de motive gnostice. Dar dreptul de autor asupra ideii conform căreia existența pe pământ este iluzorie nu aparține nici fraților Wachowski, nici lui Galouye, Lem sau Baudrillard, ci filosofului grec Platon.

În mitul Peșterii, prezent în Cartea a VII-a din *Republica* (370 î.Hr.), Platon închipuie un scenariu ciudat: un grup de oameni trăiesc încă din copilărie într-o încăpere subpământeană, ca într-o peșteră. Acești oameni au picioarele și grumazurile legate, fără să își poată roti capetele, trebuind astfel să privească doar înainte. Lumina vine de la un foc aprins în spatele lor. Între foc și oameni e zidit un perete, ca un paravan, în spatele căruia sunt purtate felurite obiecte, care își aruncă umbrele pe acel perete. Prizonierii văd doar acele umbre ale obiectelor, precum și propriile umbre și pe cele ale celorlalți prizonieri. Chiar și atunci când cei ce poartă obiectele cu pricina vorbesc, pare că vorbesc tot umbrele. Fără a ști ce se petrece cu adevărat în spatele lor și dincolo de ceea ce pot percepe, oamenii din peșteră cred că umbrele sunt singura lor realitate. Din această existență nu există scăpare. Un prizonier care ar fi dezlegat din lanțuri și ar ieși din peșteră și-ar da seama după o vreme ce se petrece, doar că el nu le-ar putea explica oamenilor de acolo adevărul, deoarece lucrurile povestite ar depăși închipuirea lor. Cel luminat nu s-ar alege decât cu ironii și cu râsete și „s-ar spune despre el că a revenit cu vederea coruptă".

Desigur, prin această alegorie, Platon nu își propusese în nici un caz să scrie un scenariu pentru un film de science-fiction sau pentru un thriller. El voia să arate pur și simplu că, pentru a ajunge la adevărata natură a lucrurilor, filosoful trebuie să se desprindă pe cale rațională de tot ceea ce poate fi perceput cu ajutorul simțurilor. Platon punea mai puțin preț pe capacitatea de cunoaștere bazată pe simțuri decât pe raționamentele

abstracte. Cu toate acestea, el a devenit, odată cu mitul Peșterii, părintele tuturor versiunilor Matrix. Să ne oprim puțin asupra acestui punct. În *Matrix*, Neo se rupe de viața lui simulată, deși nu o duce chiar atât de rău. Dar de ce face lucrul acesta? De fapt, ne-am putea închipui viața din Matrice ca pe un adevărat paradis. Să presupunem că, atâta vreme cât oamenii sunt conectați la Matrice, ei pot alege ce fel de viață doresc să trăiască. Ei pot avea viața fantastică a lui George Clooney sau Scarlett Johansson, pot înscrie goluri fantastice precum Ronaldinho sau Kaká, sau pot petrece fiecare noapte cu partenerul visat. Spre deosebire de filmul *Matrix*, oamenii din exemplul nostru știu ce și-au dorit, știu că această lume nu este reală, deși ea pare astfel. Credeți că și-ar dori cineva să ducă o asemenea viață pe termen lung?

Poate că, într-o primă fază, o să vi se pară o experiență amuzantă, un fel de *second life* fără riscuri. Dar ce viață ar mai fi aceea în care am avea tot timpul succes, cu fericirea la picioarele noastre? Ar fi o viață îngrozitoare!

Este clar că există ceva mai important decât fericirea, având în vedere că o fericire garantată ne-ar plictisi cumplit. În viață, totul capătă valoare prin contrast. Ne putem dori într-adevăr multă fericire, dar nu și fericire veșnică. Poetul și dramaturgul irlandez George Bernard Shaw, care era un înțelept, spunea: „Fericire de-a lungul întregii vieți! Nimeni nu ar putea suporta așa ceva. Ar fi iadul pe pământ!" Dar nu este vorba doar despre teroarea fericirii monotone, din cauza căreia viața în Matrix pare atât de sinistră. Mai îngrozitoare este perspectiva de a nu putea lua decizii asupra propriei vieți. Autonomia reprezintă o valoare atât de importantă, încât pentru majoritatea oamenilor fericirea decisă de alții nu este o perspectivă îmbietoare. Oamenii trebuie să își croiască singuri propria fericire, fericirea dăruită pe tavă pierzându-și valoarea. Ce importanță ar mai avea victoriile, fără posibilitatea înfrângerii? Și cât de plicticoase sunt cărțile cu final fericit și previzibil! După cum spunea Tolstoi, fericirea „nu înseamnă să faci tot ce vrei, ci să vrei mereu ceea ce faci".

Nu știu dacă acest gând al lui Tolstoi v-a convins, dar pentru mine, este foarte aproape de ceea ce numim „sensul vieții", chiar

dacă numeroși filosofi contemporani refuză să se ocupe în mod serios de această temă, asociind-o cu literatura self-help sau cu teoriile dubioase de tip New Age. Problema sensului vieții, cândva foarte importantă, a trecut acum în plan secund. În urmă cu peste 2 400 de ani, când grecii puneau bazele filosofiei occidentale, ei au încercat să abordeze tocmai această temă, deși în greaca veche nu exista un corespondent pentru ceea ce numim „sensul vieții". Dar întrebarea „Ce contează cu adevărat?" avea, în principiu, aceeași semnificație.

În această carte am întâlnit numeroși filosofi care au încercat să răspundă direct sau indirect la această întrebare. La final, să le mai dăm o ultimă oară cuvântul.

Filosofii premoderni nu s-au ocupat de această temă, întrucât sensul lumii fusese deja dat de Dumnezeu. Prin urmare, gânditorii din Evul Mediu, din Renaștere sau din epoca barocului nu aveau de ce să fie preocupați de sensul vieții. Biserica le spunea ce idei și ce intenții avea Dumnezeu în ceea ce îi privește, și totul era în ordine. Tema sensului vieții a fost reluată abia în momentul producerii acelei revoluții care, în locul ordinii divine prestabilite, a situat conștiința umană, la finele secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea.

Pentru Immanuel Kant sensul vieții era dat de îndeplinirea datoriei morale. După cum am mai arătat, este destul de puțin. Pentru Jean-Jacques Rousseau acesta era faptul de a putea trăi conform naturii proprii și de a nu fi constrâns să faci ceea ce nu îți place. Pentru Jeremy Bentham acesta consta în obținerea unui grad maxim de plăcere, atât pentru sine, cât și pentru cei din jur. Pentru William Paley, sensul vieții era dat de un număr cât mai mare de „lucrări folositoare".

La jumătatea secolului al XIX-lea, întrebarea referitoare la sensul vieții a cunoscut un adevărat boom. Succesorii lui Kant, Fichte și Hegel erau oarecum dezorientați în fața operelor monumentale ale acestora și ridicau din umeri. Chiar dacă filosofia se dorea a fi „regina tututor științelor", capabilă să explice problemele vieții, ea nu avea cum să ofere ingredientele unei vieți împlinite. Dar fundamentul practic pe care se întemeiau impunătoarele sale edificii ale gândirii era destul de fragil.

Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach și, în mod indirect, Karl Marx, au încercat, fiecare în felul său, să răspundă la întrebarea referitoare la sensul vieții. Schopenhauer a contestat cu hotărâre faptul că omul ar exista „pentru a fi fericit". Întrucât acesta rămâne sclavul voinței sale, discuția despre un sens mai liber și mai nobil al vieții nu prea mai încape. Doar arta, mai cu seamă muzica, îi poate oferi omului plăcerea supremă, idee îmbrățișată atât de Friedrich Nietzsche, cât și de Sigmund Freud. Pentru aceștia, problema sensului vieții era expresia unei slăbiciuni fizice sau psihice. Un om sănătos nu are nevoie de un sens mai înalt al vieții. Pentru a fi fericit, el are nevoie doar de muzică (Nietzsche) sau de dragoste și de muncă (Freud). Pentru Ernst Mach, problema sensului vieții se împletea cu cea a eului. Dacă fluturele nu mai are același eu ca omida, iar copilul are alt eu față de adult, atunci nu mai este necesar să căutăm un sens comun al vieții. Aplecarea spre chestiunile cu adevărat importante – Mach numea acest lucru „economia gândirii" – nu ne mai lasă timp și pentru căutarea „sensului vieții".

Marii gânditori din secolul XX au tranșat lucrurile refuzând să ofere un răspuns bine definit și să abordeze această problemă. Pentru Ludwig Wittgenstein, de exemplu, întrebarea referitoare la sensul vieții era una dintre acele „întrebări fără sens" care, prin natura ei, nu admite un răspuns. „Soluția problemei vieții apare abia atunci când această problemă nu mai există. Nu din acest motiv cei care, după o lungă îndoială, au găsit sensul vieții, nu au fost în stare să spună în ce constă acesta?" Pentru Sartre, dimpotrivă, sensul vieții constă în aceea de a te împlini prin propriile fapte. Având în vedere că lumea, în ansamblul ei, nu are sens, sunt liber să institui propriul meu sens care, ca *work in progress*, vine și trece cu fiecare individ în parte. Pentru Peter Singer, o astfel de instituire a sensului vieții este asocială. În cartea *How Are We to Live? (Cum avem de gând să trăim?)* Singer discuta avantajele și dezavantajele efortului sisific de a transforma lumea „într-un loc mai bun."

Există și explicații ale sensului vieții bazate pe biologia evoluționistă, dar nu este momentul să ne ocupăm de ele. Pentru

biofilosoful american Daniel Dennett, cele două principii evoluționiste ale adaptării și mutației se aplică și culturii: ceea ce are sens pentru natură are sens și pentru om. Pentru un sociolog ca Niklas Luhmann, această afirmație este absurdă, deoarece „sensul" ia naștere din comunicare, constituind o realizare sofisticată a evoluției, specifică omului. Comunicarea simbolică prin intermediul limbajului nu poate fi derivată din dispoziția genelor către *fitness* și perpetuare. Dacă omul ar fi doar natură, el nu ar fi în stare să folosească tehnica pentru a distruge baza propriei existențe, fapt ce contravine teoriei adaptării ca principiu universal al vieții din biologie.

Să nu ne surprindă prin urmare faptul că nici neuroștiința nu poate răspunde la întrebarea referitoare la sensul vieții. Sensul nu este o unitate de măsură, nu este un obiect, și nici un proces electrofiziologic. Sensul este în esență invizibil.

La întrebarea referitoare la sensul vieții nu se mai poate răspunde astăzi decât subiectiv: ce sens cred eu că are viața *mea*? Explicația este cât se poate de simplă. Sensul nu este o caracteristică a lumii sau a naturii, ci un concept creat de mintea umană și, din acest punct de vedere, noi nu trebuie să găsim un sens lumii, ci să-i *dăm* un sens. Problema sensului vieții este astfel o problemă a ființei umane, chiar și atunci când vorbim despre existența unui sens obiectiv în natură. Toate acestea ar fi imposibile în lipsa conștiinței, cu alte cuvinte a logicii și a limbajului.

Probabil cel mai important motiv pentru care simțim nevoia căutării unui sens este perspectiva morții. Creierul nostru nu întâmpină cu încântare faptul că zi de zi, oră de oră și secundă cu secundă ne îndreptăm spre dispariție. Unii paleoantropologi folosesc conștiința acestui fapt pentru a trasa granița dintre animale și oameni. Problema sensului vieții depinde de propriile noastre experiențe, motiv pentru care sperăm cel puțin să găsim sensul vieții *noastre*. Dar de ce ne încăpățânăm să vorbim atâta despre *sensul* vieții? Și de ce viața ar trebui să aibă doar *un singur* sens? Până și nevoia unui singur sens este profund omenească. Se pare că ne gândim mai mult la sensul vieții decât la criteriile după care îl căutăm. Cu alte cuvinte, cercetăm totul

în afară de căutările noastre. Unii scriitori s-au amuzat copios în acest sens: „Dacă lumea nu are nici un sens, atunci suntem scutiți de o grămadă de efort, pentru că nu mai trebuie să-l căutăm", scrie Lewis Carroll în *Alice în Țara Minunilor*. Iar autorul britanic de aforisme Ashleigh Brilliant merge mai departe și spune: „Poate că viața nu are nici un sens. Sau, mai rău, poate că are un sens cu care nu sunt de acord."

Sau poate că ideea unui sens al vieții mele nu este atât de atrăgătoare până la urmă. De obicei, căutarea sensului vieții se schimbă odată cu vârsta. Dacă în tinerețe căutăm un sens obiectiv și, prin urmare, un scop în viață, odată cu înaintarea în vârstă ajungem să ne întrebăm: „A avut viața *mea* un sens? Altfel spus: „Am trăit așa cum se cuvine?" Problema sensului vieții își pierde relevanța epistemică, iar reflecția filosofică începe să cedeze terenul în favoarea reevaluărilor psihologice și, în unele situații, în favoarea autojustificărilor. Nu mai este vorba despre sens, ci despre împlinire: Oare am făcut ceva cu viața mea care să-mi aducă mulțumire?

Numeroși biologi ar fi de acord cu faptul că sensul vieții este cel de a fi trăită. Evident că așa a planificat natura lucrurile, bineînțeles pornind de la premisa că ea ar putea gândi. Dar proteinele și aminoacizii au alte caracteristici decât sensul. Poate că cel mai elegant răspuns științific apare în romanul *Ghidul autostopistului intergalactic*, al autorului englez de literatură SF Douglas Adams. În această carte, extratereștrii inventează computerul Deep Thought în scopul de a răspunde la „întrebarea ultimă despre viață, univers și așa mai departe". Computerul calculează și iar calculează. „Rezultatul n-o să vă placă", avertizează *Deep Thought* după ce calculase timp de 7,5 milioane de ani. În cele din urmă, oferă răspunsul, deși nu dorește să o facă: „Patruzeci și doi!" Extratereștrii sunt, într-adevăr dezamăgiți. Dar Deep Thought se apără. Asemenea lui Wittgenstein, el arată că întrebarea care i-a fost pusă era lipsită de sens. Cel ce pune întrebări atât de vagi nu poate nici măcar să înțeleagă răspunsul. Ca să-i îmbunătățească, Deep Thought se oferă să proiecteze și să construiască un computer mai mare, care să formuleze întrebarea potrivită. Când computerul este gata, începe și el să caute întrebarea.

Acest proces de căutare nu este, după cum se va vedea mai târziu, nimic altceva decât... Pământul. Dar Pământul nu ajunge niciodată la întrebarea potrivită. Cu puțin timp înainte de încheierea programului, Pământul este aruncat în aer – eliberându-se calea pentru construcția unei șosele de centură în hiperspațiu.

Poate că numai scriitorii și autorii de aforisme știu adevărul. „Eu cred că în cele din urmă omul este o ființă atât de liberă, încât nu i se poate lua dreptul de a fi ceea ce crede că este", scria fizicianul și literatul Georg Christoph Lichtenberg. Acest lucru este valabil și pentru întrebarea referitoare la sensul vieții. În copilărie, cartea mea preferată era *Chronicles of Prydain* de Lloyd Alexander. Vrăjitorul încărcat de ani Dallben îi spune fiului său vitreg Taran, care dorește să găsească sensul vieții: „Uneori învățăm mai multe din căutarea răspunsului la o întrebare, chiar dacă nu-l găsim, decât din răspunsul în sine." Atunci, ca și pe Taran, răspunsul lui Dallben nu m-a mulțumit deloc. Mi se părea scuza perfectă pentru evitarea răspunderii, chiar dacă aparținea unui bătrân vrăjitor înțelept. Astăzi cred că Dallben avea dreptate, cel puțin cu privire la o întrebare atât de importantă precum aceea despre sensul vieții. Singurii care au înțeles cu adevărat sensul vieții sunt membrii trupei Monty Python, care ne dezvăluie secretul în filmul *Monty Python – Înțelesul vieții*: „Și acum să vedem care este sensul vieții... Nu e nimic prea special, pe bune. Încearcă să fii drăguț cu oamenii, evită mâncărurile grase, citește din când în când o carte bună, primește oameni în vizită și încearcă să trăiești în pace și în armonie cu oameni de toate religiile și naționalitățile." Și dacă mă întrebați pe mine, vă spun că ar fi bine să vă păstrați curiozitatea, să puneți în practică ideile bune, și să vă umpleți zilele cu viață, și nu viața cu zile.

BIBLIOGRAFIE

ANIMALE INTELIGENTE ÎN UNIVERS

Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral* în *Opere complete*, vol. II, Ed. Hestia, Timișoara, 1998. Cu privire la viața și opera lui Nietzsche, vezi Volker Gerhard: *Friedrich Nietzsche*, Beck, ediția a IV-a, 2006; Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biografie seines Denkens*, Fischer, 2002; Wiebrecht Ries: *Nietzsche zur Einführung*, Junius, ediția a VII-a, 2004; Günter Figal: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Reclam, 1999; Charles Darwin, *The Descent of Man*, ediția princeps John Murray, Londra, 1871.

LUCY IN THE SKY

Descoperirea și clasificarea lui Lucy constituie tema cărții lui Donald Johanson: *Lucy: The Beginnings of Humankind*, Simon and Shuster, New York, 1981. Cu privire la originea omului, cf. Richard Leakey: *The Origins of Humankind*, Perseus Books Group, 1994; de același autor: *Origins* (cu Roger Lewin), Dutton, 1977; Josef H. Reichholf: *Das Rätsel der Menschwerdung*, dtv, ediția a VI-a, 2004. Cu referire la evoluția creierului uman, cf. Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Suhrkamp 2000; de același autor: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003. Despre percepția creierului primatelor, cf. Ernst Pöppel: *Grenzen des Bewusstseins*, Insel, ediția a II-a, 2000. Pentru comparația cu alte specii de maimuțe, vezi Dorothy Cheney și Robert Seyfarth: *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*, University of Chicago Press 1990. În legătură cu dependența gândirii de percepția senzorială, cf. Paul Watzlawick: *How Real is Real?*, Random House, New York 1976; de același autor: *The Invented Reality: How Do We Know What We Believe We Know?*, Norton & Company Limited, New York, 1980.

COSMOSUL SPIRITULUI

Santiago Ramón y Cajal: *Texture of the Nervous System of Man and the Vertebrates*, 3 vol., Springer, New York, 1999. O autobiografie detaliată nu există decât în limba spaniolă: Santiago Ramón y Cajal:

Recuerdos de mi vida. Obra ilustrada con numerosos fotograbados, Juan Pueyo, ediția a III-a, 1923. Cu referire la istoria neuroștiinței, cf. Michael Hagner: *Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Berlin-Verlag, 2002; de același autor: *Der Geist bei der Arbeit. Historische Untersuchungen zur Hirnforschung*, Wallstein, 2007. Printre numeroasele priviri de ansamblu asupra neuroștiinței amintim: Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Suhrkamp, 2000; de același autor: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003; Wolf Singer: *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Suhrkamp, 2002; Vilaynur Ramachandran: *A Brief Tour of Human Consciousness*, PiPress, New York, 2004. Visul administratorului a fost preluat din William H. Calvin: *How Brains Think: Evolving Intelligence, Then and Now*, Basic Books, New York, 1996.

O SEARĂ DE IARNĂ DIN TIMPUL RĂZBOIULUI DE TREIZECI DE ANI

René Descartes: *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, trad. George Ghidu, Ed. Mondero, București, 1999. Antonio R. Damasio a criticat filosofia carteziană din perspectiva neuroștiinței în *Eroarea lui Descartes – emoțiile, rațiunea și creierul uman*, Humanitas, București, 2005.

EXPERIENȚA LUI MACH

Relatarea evenimentului întâmplat într-o zi de vară se regăsește în Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Darmstadt, 1991, p. 24. Pentru filosofia lui Mach, cf. același autor *Erkenntnis und Irrtum*, Darmstadt, 1991. Cu referire la viața și opera lui Mach, cf. Rudolf Haller și Friedrich Stadler: *Ernst Mach, Werk und Wirkung*, Hölder-Pichler-Tempsky, 1988; Daniel Heller: *Ernst Mach*, Springer, 1964. Citatul din Hume se regăsește în David Hume: *A Treatise of Human Nature*, vol. 1, ed. Fate Norton și Mary Norton, Oxford University Press, New York, 2007. Opera de căpătâi a lui William James este *Principles of Psychology*, Chicago University Press, 1998. Exemplele din Sacks se regăsesc în Oliver Sacks: *Omul care își confunda soția cu o pălărie*, trad. Dan Rădulescu, Humanitas, București, 2011. Despre neurobiologia eului, cf. Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 378–411. Referitor la problema eului în filosofia contemporană, cf. Werner Siefer și Christiane Weber: *Ich – Wie wir uns selbst erfinden*, Campus, 2006;

Thomas Metzinger: *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge MIT Press, 2003.

DOMNUL SPOCK IUBEȘTE

Episodul „This Side of Paradise" din *Star Trek* poate fi găsit pe www.memory-alpha.org. Gerhard Roth se ocupă de prezentarea emoțiilor și sentimentelor din punct de vedere neurobiologic în: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 285–373. Perechile contrastive ale lui Wundt se regăsesc în Wilhelm Wundt: *Grundriss der Psychologie*, Vdm, 2004. Pentru studiile și schematizările lui Ekman, cf. Paul Ekman și Wallace V. Friesen: *Unmasking the Face*, Pretince Hall, Englewood Cliffs, New York, 1975 și Paul Ekman, *Emotions Revealed*, Henry Holt, New York, 2003.

CEL CE NU ESTE STĂPÂN ÎN PROPRIA CASĂ

Sigmund Freud: *Gesammelte Werke*, 19 volume, Fischer, 1999. Dintre numeroasele biografii ale lui Freud amintim: Peter Gay: *A Life for Our Time*, Norton, New York, 2006; Max Schur: *Sigmund Freud. Leben und Sterben*, Suhrkamp, ediția a III-a, 2006; Micha Brumlik: *Sigmund Freud. Der Denker de 20 Jahrhunderts*, Beltz, 2006. Cf. și Eli Zaretzky: *Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis*, Knopf, New York, 2004. Pentru gândirea lui Hartmann, cf. Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Olms, 1989. Experimentul gorilei apare în Daniel Simons: „Gorillas in Our Midst: Sustained Inattentional Blindness for Dynamic Events", în *Perception*, vol. 28, p. 1059. Cu privire la inconștient, cf. și Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 225–241; Timothy D. Wilson: *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002; Antonio R. Damasio: *În căutarea lui Spinoza: cum explică știința sentimentele*, trad. Ioana Lazăr, Humanitas, București, 2010. O nouă sinteză între neuroștiință și psihanaliză ne propune Eric R. Kandel: *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind*, American Psychiatric Publishing, Washington DC, 2005; cf. și François Ansermet și Pierre Magistretti: *A Chacun son cerveau: plasticité neuronale et inconscient*, Odile Jacob, Paris 2004.

CE SPUNEAM?

Eric R. Kandel: *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind,* Norton, New York, 2007; cf. și Larry R. Squire și Eric R. Kandel: *Memory: from Mind to Molecules,* Roberts and Company, Greenvood Village, Columbia, 2009. Pentru cercetările referitoare la memorie, cf. Douwe Draasima: *Why Life Speeds Up as You Get Older: How Memory Shapes Our Past,* trad. Arnold și Erica Pomerand, Cambridge University Press, New York, 2006; Daniel L. Schacter: *Searching for Memory: The Brain, The Mind and the Past,* Basic Books, New York, 1997; Hans J. Markowitsch: *Dem Gedächnis auf der Spur. Vom Erinnern und Vergessen,* Primus, 2002; Jürgen Bredenkamp: *Lernen, Erinnern, Vergessen,* Beck, 1998. Viața savantului Kim Peek este descrisă în Kim Peek și Fran Peek: *The Real Rain Man,* Harkness, Salt Lake City, 1997.

MUSCA ÎN STICLĂ

Relatarea preocupărilor lui Wittgenstein față de circulația din Paris este redată în Ludwig Wittgenstein: *Jurnalele 1914–1916,* trad. Cătălin Cioabă și Gheorghe Ștefanov, Humanitas, București, 2010. Despre viața lui Wittgenstein cf. Joachim Schulte: *Ludwig Wittgenstein,* Suhrkamp, 2005; William W. Bartley: *Wittgenstein,* Open Court Paperbacks, 1973. Cartea lui Russell „demontată" de către Wittgenstein este: *Principles of Mathematics,* Taylor & Francis 1992. Despre Wittgenstein și Cercul de la Viena scrie Friedrich Waismann: *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle,* B.F. McGuinness, 1979. Exemplul lui Joseph apare în cartea lui Oliver Sacks: *Seeing Voices: A Journey into the Land of the Deaf,* University of California Press, Berkeley, 1989, p. 40, 44. Cartea fundamentală a lui Noam Chomsky despre natura și dobândirea gramaticii este: *Language and Mind,* Harcourt, Brace, Jovanovich, New York, 1972. O bună introducere în filosofia analitică este cartea lui Albert Newen: *Analytische Philosophie zur Einführung,* Junius, 2005. Lucrarea de căpătâi a lui John L. Austin este: *Cum să faci lucruri cu vorbe,* trad. Sorana Corneanu, Paralela 45, Pitești, 2005. Lucrarea lui John Searles este *Speech Acto. An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge University Press, 1969.

EROAREA LUI ROUSSEAU

Malesherbes, Jean-Jacques Rousseau: *Correspondance,* Flammarion, 2001; J.-J. Rousseau: *Les Confessions,* Pocket Editions, 1999. Cu privire

la viața lui Rousseau, cf. Georg Holmsten: *Jean-Jacques Rousseau*, Rowholt, 1972; Jens-Peter Gaul: *Jean-Jacques Rousseau*, dtv, 2001. Robert Weiss și-a publicat rezultatele cercetării sale asupra stării de singurătate în volumul devenit clasic: *Loneliness. The Experience of Emotional ans Social Isolation*, MIT Press, 1975.

SABIA CELUI CARE UCIDE DRAGONUL

Întâmplarea cu Fawn este relatată de Frans de Waal în: *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996. Cu privire la comportamentul social al primatelor, cf. de același autor: *Peacemaking Among Primates*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990. În schimb, un punct de vedere exclusiv darwinist asupra evoluției este prezentat de către Robert Wright: *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*, Pantheon Books, New York, 1994. Citatul din Huxley se regăsește în Thomas Henry Huxley: *Evolution and Ethics*, Princeton University Press, 1989, p. 83.

LEGEA MORALĂ ÎN MINE

Wilhelm Weischedel (ed.): *Immanuel Kant: Werkausgabe*, 12 volume, Suhrkamp, 1977. Cu privire la viața lui Kant, vezi biografiile noi și de bună calitate ale lui Arsenij Gulyga: *Immanuel Kant*, Suhrkamp, 2004; Otfried Höfe: *Immanuel Kant*, Beck, ediția a VII-a, 2007; Manfred Kühn: *Kant. Eine Biographie*, dtv, 2007; Manfred Geier: *Kants Welt. Eine Biographie*, Rowohlt, 2005. Referitor la Giovanni Pico della Mirandola: *Despre demnitatea omului*, în *Raționamente sau 900 de teze propuse spre a fi dezbătute public la Roma, în anul 1486, dar neacceptate; Despre demnitatea omului*, trad. Dan Negrescu, Ed. Științifică, București, 1991.

EXPERIMENTUL LIBET

Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, dtv, 1998. Despre viața lui Schopenhauer, cf. Rüdiger Safranski: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, Fischer, ediția a IV-a, 2001; Margot Fleischer: *Schopenhauer*, Panorama, 2004; Angelika Hübscher: *Arthur Schopenhauer. Leben und Werk in Texten und Bildern*, Insel, 1989. Experimentele cu același nume sunt descrise și interpretate în Benjamin Libet: *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2005. Pentru dezbaterile mai recente despre liber arbitru, cf. Christian Geyer (ed.): *Hirnforschung*

und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Suhrkamp, ediția a V-a, 2005: Helmut Fink (ed.): *Freier Wille – frommer Wunsch?*, Mentis-Verlag, 2006; Michael Pauen: *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Fischer, 2006. Printre cei mai importanți specialiști germani în neuroștiință care critică liberul arbitru se numără Gerhard Roth (împreună cu Klaus-Jürgen Grün): *Das Gehirn und seine Freiheit*, Vandenhoek und Ruprecht, 2006 și Wolf Singer: *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Suhrkamp, 2003, mai ales p. 24–34.

CAZUL GAGE

Despre viața lui Phineas Gage s-au scris două studii detaliate: Molcom MacMillan: *An Odd Kind of Fame: Stories of Phineas Gage*, MIT Press, 2000 și John Fleischman: *Phineas Gage: A Gruesome but True Story about Brain Science*, Mifflin, 2004. Prezentarea mea respectă relatarea cu adăugiri a lui Damasio. Descrierea, cercetările și concluziile pot fi găsite în Antonio R. Damasio: *Eroarea lui Descartes. Emoția, rațiunea și creierul uman, ed. cit.* La Gage se referă și Frans de Waal în *Good Natured, ed. cit.*, p. 217.

SIMT ACELAȘI LUCRU PE CARE-L SIMȚI ȘI TU

Singura carte scrisă de Rizzolatti pe tema neuronilor-oglindă este în spaniolă. Giacomo Rizzolatti și Corrado Sinigaglia: *Las Neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*, Ediciones Paidós Ibérica, 2006. Maksim I. Stamenov și Vittorio Galese au publicat înainte cartea: *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins, 2002.

BĂRBATUL DE PE POD

Marc D. Hauser: *Moral Minds*, B & B, 2006. Dezvoltarea sentimentelor morale este explicată și de Frans de Waal: *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, University Press of California, 2006; de același autor: *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*, Riverhead, New York, 2006. Citatul din Richard Rorty apare în: *Philosophy and Social Hope*, Penguin New York, 2000, pp. 82–83.

DOCUMENTARE UNIVERSITY LIBRARY

MĂTUȘA BERTHA TREBUIE SĂ TRĂIASCĂ

Biografia clasică a lui Bentham a fost scrisă de Charles Milner Atkinson: *Jeremy Bentham. His Life and Work*, University Press of the Pacific, 2004. O antologie mai recentă a scrierilor lui Bentham se găsește în Ross Harrison (ed.): *Selected Writings on Utilitarism*, Wordsworth, 2001. Publicarea operelor complete a fost îngrijită de John Bowring: *The Works of Jeremy Bentham*, Thoemmes Continuum, 1994.

NAȘTEREA DEMNITĂȚII

Exemplul violonistului a apărut mai întâi în articolul lui Judith Jervis Thomson: „A Defense of Abortion", în *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1971). Exemplul meu urmează varianta propusă de Peter Singer în *Practical Ethics*, a doua ediție, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 146–147. Ideile lui Kant despre libertatea copiilor rezultați în urma căsătoriei și cele referitoare la infanticid apar în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Humanitas, 2008. Cu privire la contextul istoric, cf. Robert Jütte: *Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Beck, 1993. Pentru o privire de ansamblu asupra argumentelor utilitarismului, cf. Norbert Hoerster: *Ethik und Interesse*, Reclam, 2003.

MOMENTUL FINAL

Cazul lui Alexander Nicht este relatat de Beate Lakotta în *Der Spiegel*, nr. 46 din 13 noiembrie 2006. Pentru discuția despre eutanasie, din perspectiva unui susținător, cf. Norbert Hoerster: *Sterbehilfe im sekulären Staat*, Suhrkamp, 1998. Cf. în același sens și Peter Singer: *Practical Ethics*, p. 127–157. Împotriva eutanasiei este Günter Altner: *Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts*, Primus, 1998, mai ales p. 124–148. Despre medicina paliativă, cf. Stein Huseboe și Eberhard Klaschik: *Paliativmedizin. Grundlagen und Praxis. Schmerzterapie, Gesprächsführung, Ethik*, Springer, 2006; Eberhard Aulbert, Friedemann Nauck și Lukas Radbruch: *Lehrbuch der Paliativmedizin*, Schattauer, ediția a doua, 2007.

DINCOLO DE SALAM ȘI DE BRÂNZĂ

Peter Singer: *Animal Liberation*, Harper, New York, 2001. Cf. de asemenea, Peter Singer (ed.): *In Defense of Animals*, Harper Perennial Modern Classics, New York, 2009. Cel de-al doilea părinte important al filosofiei drepturilor animalelor este Tom Regan: *The Case for Animal*

Rights, University of California Press, 1983. Despre faptul de a consuma carne, cf. Michael Pollan, *Dilema omnivorului*, House of Guides, București, 2008 și Jonathan Safran Foer, *Eating Animals*, Little, Brown, New York, 2009. Cf. și Richard David Precht: *Noahs Erbe: Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen*, Rowohlt, 2000. Despre conștiință și etica animalelor se ocupă David de Grazia: *Taking Animals Seriously*, Cambridge University Press, New York, 1996. Eseul lui Thomas Nagel: „What Is It Like to Be a Bat?" a apărut pentru prima dată în *Philosophical Review*, LXXXIII, nr. 4 (octombrie 1974).

PRIMATELE ÎN ARENA CULTURII

Peter Singer și Paola Cavalieri (ed.): *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, St. Martin's Griffin, New York, 1994. Pentru perspectiva opusă, cf. Claudia Heinzelman: *Der Gleichheitsdiskurs in der Tierschutzdebatte. Eine Kritische Analyse von Peter Singers Forderungen nach Menschenrechten für Große Menschenaffen*, Goldmann, 1999. Cu privire la înrudirea dintre primate și om, cf. Jared Diamond: *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of The Human Animal*, Harper, New York, 2006. Cu privire la inteligența animalelor și a maimuțelor, cf. Donald R. Griffin: *Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985. Despre inteligența lui Kanzi și a altor primate, cf: Sue Savage-Rumbaugh și Roger Lewin: *Kanzi. The Ape at the Brink of the Human Mind*, John Wiley, Hoboken, New York, 1996. În legătură cu experimentele pe care le-a făcut Francine Patterson cu gorila Koko se poate accesa www.koko.org. Pentru detalii, cf. Francine Patterson și Eugene Linden, *The Education of Koko*, Rinehart and Winston, Holt, New York, 1981.

PLÂNSUL BALENELOR

Statisticile referitoare la distrugerea diferitelor habitate globale sunt prezentate în Edward O. Wilson: *The Diversity of Life*, Norton, New York, 1999. Pentru filosofia lui Lovelock, cf.: James Lovelock: *The Revenge of Gaia*, Basis Books, New York, 2007. Pentru raportul dintre ecologie și morală, cf. Klaus Michael Meyer-Abich: *Praktische Naturphilosophie. Erinnerungen an einen vergessenen Traum*, Beck, 1997; Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1984; Konrad Ott: *Ökologie und Etik. Ein Versuch praktischer Philosophie*, Attempto, ediția a doua, 1994;

Julian Nida-Rümelin, Dietmar von der Pforten: *Ökologische Ethik und Rechtstheorie*, ediția a doua 2002, Nomos, 1997.

SENTIMENTELE UNEI CLONE

Noile direcții în ingineria genetică sunt prezentate în William J. Thieman și Michael A. Palladino: *Introduction to Biotechnology*, Benjamin Cummings, Upper Saddle River, New York, 2008. O atitudine critică față de ingineria genetică o are Alexander Kissler: *Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld*, Herder, 2006. Un bilanț teologic îl prezintă Roland Graf: *Klonen: Prüfstein für die ethischen Prinzipien zum Schutz der Menschenwürde*, Eos, 2003. Pentru o prezentare a dezbaterii referitoare la celulele stem, cf. Thomas Heinemann și Jens Kersten: *Stammzellforschung. Naturwissenschaftliche, ethische und rechtliche Aspekte*, Alber, 2007; Gisela Badura-Lotter: *Forschung an embryonalen Stammzellen. Zwischen biomedizinischer Ambition und ethischer Reflexion*, Campus, 2005; Karsten Klopfer: *Verfassungsrechtliche Probleme der Forschung an humanen pluripotenten embryonalen Stammzellen und ihre Würdigung in Stammzellgesetz*, Duncker und Homblot, 2006.

COPIII READY-MADE

Pentru sfaturi practice cu privire la diagnoză, cf.: Michael Ludwig: *Kinderwunschsprechstunde*, Springer, ediția a doua, 2007. Un bilanț al haosului etic din medicina reproductivă este făcut de Martin Spiewak: *Wie weit gehen wir für ein Kind? Im Labyrinth der Fortpflanzungsmedizin*, Eichborn, 2005; Petra Gehring: *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*, Campus, 2006. Lee M. Silver cercetează progresele din domeniul medicinei reproductive în: *Remaking Eden: How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family*, Harper Perennial, New York, 2007. Theresia M. de Jong: *Babys aus dem Labor, Segen oder Fluch?*, Beltz, 2002.

PUNTEA CĂTRE ÎMPĂRĂȚIA SPIRITULUI

Pentru o privire de ansamblu asupra neurobionicii la sfârșitul anilor '90 cf. Hans-Werner Bothe și Michael Engel: *Neurobionik: Zukunftsmedizin mit mikroelektronischen Implanten*, Umschau, 1998. Informații de ultimă oră din domeniu sunt oferite de *Journal of Neuroengineering* (www.iop.org/EJ/journal/JNE).

FIINȚA FAȚĂ DE CARE ALTCEVA MAI MARE NU POATE FI CONCEPUT

Proslogion sau discurs despre existența lui Dumnezeu, trad. Al. Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996. Despre viața lui Anselm, cf.: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape,* Cambridge University Press, New York, 1992; Rolf Schönberger: *Anselm von Canterbury. Leben, Werk und Wirkung,* Beck, 2004. Despre Toma D'Aquino, cf. Maximilian Forschner: *Thomas vom Aquin,* Beck, 2006. Cu privire la argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu, cf. Dieter Henrich: *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit,* Mohr (Siebeck), 1967; John Leslie Mackie: *Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of Good,* Oxford University Press, New York, 1982. Cu privire la neuroteologie, cf. Michael Persinger: *Neuropsychological Bases of God Beliefs,* Greenwood Press, 1987; Rhawn Joseph, Andrew Newberg, Matthew Alper, Carol Allbright Rausch: *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience,* University Press, ediția a doua, 2003. Andrew Newberg ș.a.: *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief,* Ballantine, New York, 2002. Martin Urban: *Warum der Mensch glaubt. Von der Suche nach dem Sinn,* Eichborn, 2005.

CEASORNICUL ARHIDIACONULUI

Informațiile referitoare la studiile făcute de Darwin la Cambridge sunt extrase din Adrian Desmond și James Moore: *Darwin: The Life of a Tormented Evolutionist,* Norton, New York, 1994; William Paley: *Natural Theology,* Oxford Unversity Press, 2006. Nu există o biografie a lui Paley din epoca în care a trăit acesta. Datele biografice sunt extrase din Edmund Paley (ed.): *The Works of William Paley,* 4 volume, Longman and Co., 1838, aici vol. I. Metafora ceasornicarului orb apare în Richard Dawkins: *Ceasornicarul orb,* Humanitas, București, 2009. Citatele din Darwin sunt din: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection,* Modern Library, 1993, p. 256. Critica lui Fluorens la adresa lui Darwin se găsește în: *Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces,* Garnier, 1864; critica Lordului Kelvin: *On the Origin of Life* se găsește pe www.zapatopi.net. Cu privire la Mișcarea designului inteligent cf. William A. Dembski: *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology,* InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2007. O bună introducere în biologia teoretică este cartea lui

Claus Emmeche: *Das lebende Spiel. Wie die Natur Formen erzeugt*, Rowohlt, 1994.

O IMPROBABILITATE CU TOTUL NORMALĂ

Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, ediția a VII-a, Suhrkamp, 2003. Despre viața lui Luhmann, cf. Dirk Baecker (ș.a.): *Theorie als Passion*, Suhrkamp, 1987. Cele mai importante opere ale lui Talcott Parsons sunt: *Structure of Social Action*, Free Press, New York, 1967 și *The System of Modern Societes*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New York, 1971. Filosofia lui Humberto Maturana este prezentată în H. Maturana și Francisco Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, New Science Library, Boston, 1987. Contraargumentele lui Roth apar în Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 557. Cu privire la neurobiologia iubirii, cf. p. 365–373. Iubirea definită din perspectiva teoriei sistemelor constituie tema cărții lui Karl Lenz: *Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Einführung*, Westdeutscher Verlag, ediția a doua, 2003; cf. și Christian Schmidt: *Der Code des Herzens. Liebe und Sex in den Zeiten maximaler Möglichkeiten*, Eichborn, 2005. Există următoarele antologii de dată mai recentă, care au ca temă filosofia iubirii: Peter Kemper și Ulrich Sonnenschein (ed.): *Das Abenteuer Liebe. Bestandsaufnahme eines unordentlichen Gefühls*, Suhrkamp, 2004; Kai Buchholz (ed.): *Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, Goldmann, 2007. Un clasic modern este, din perspectivă psihologică, Peter Lauster: *Die Liebe. Psychologie eines Phänomens*, Rowohlt, ediția a XXXV-a, 2004. O perspectivă multiculturală asupra iubirii este propusă de Anthony Giddens: *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, 1993. Despre iubire și regnul animal, cf. Jeffrey M. Masson și Susan McCarthy: *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, Delta, New York, 1996. Cu privire la importanța oxitocinei în cazul șoarecilor de prerie cf. Larry Young, Roger Nilsen, Katrina G. Waymire, Grant R. MacGregor și Thomas R. Insel: „Increased Affiliative Response to Vasopressin in Mice Expressing the V1a Receptor from a Monogamous Vole" în *Nature 400*, nr. 19 (1999), p. 766–776.

DO BE DO BE DO

Jean-Paul Sartre: *L'Etre et le Néant*, Gallimard, 1993; pentru ediția română cf. *Ființa și neantul*, trad. Adriana Neacșu, Paralela 45, Pitești,

2004; de același autor: *Existențialismul este un umanism*, trad. Veronica Stir, Ed. George Coșbuc, Bistrița, 1994. Despre viața lui Sartre cf. Bernard-Henri Lévy: *Le siècle de Sartre*, Grasset, Paris, 2002. Pentru referirea la mandarini, cf. Simone Beauvoir: *Les Mandarins*, Gallimard, 1954. Robert Musil se referă la simțul realității și al posibilității în capitolul IV al romanului său: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rohwolt 1978; pentru ediția română, cf. *Omul fără însușiri*, trad. Mircea Ivănescu, Polirom, 2008. Reflecțiile lui Roth despre libertatea voinței se găsesc în Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp 2003, p. 494–545. Despre capacitatea de învățare a sentimentelor, cf. Bruce Lipton: *The Biology of Belief*, Mountain of Love/Elite Books, Santa Rosa, California, 2005.

ULEIUL UZAT AL LUI ROBINSON

Definița lui Blackstone dată proprietății apare în William Blackstone: *Commentaries on the Laws of England*, University of Chicago Press, 1979. Cu referire la viața lui Foe, cf. Paula R. Backscheider: *Daniel Defoe. His Life*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992. O imagine de ansamblu asupra problemei proprietății o constituie antologia lui Andreas Eckl și Bernd Ludwig: *Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas*, Beck, 2005. Considerațiile lui Simmel despre psihologia proprietății se regăsesc în Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*, Suhrkamp, ediția a VII-a, 2001, mai ales în capitolul IV.

JOCUL LUI RAWLS

John Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999. Cf. de asemenea și: John Rawls: *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001. O bună introducere în filosofia lui Rawls este cartea lui Wolfgang Kersting: *John Rawls. Zur Einführung*, Junius 2001. Pentru o istorie a teoriei contractului, cf. Michael Grundherr: *Moral aus Interesse. Metaethik der Vertragstheorie*, Gruyter, 2007; Hans Christoph Timm: *Solidarität unter Egoisten? Die Legitimation sozialer Gerechtigkeit im liberalen Staat*, Kovac, 2004. Citatul din Smith apare în Adam Smith: *Wealth of Nations*, Oxford University Press, New York, 2008, Cartea I, cap. II, 1.2.2., p. 22. Nozick formulează obiecțiile sale la adresa proiectului lui Rawls în: Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.

Criteriile lui Singer au fost formulate în Peter Singer: *Practical Ethics*, a doua ediție, Cambridge University Press, New York, 1999. Citatul din Rawls despre fericire, din *A Theory of Justice*, apare în *op. cit.*, p. 79–80.

INSULELE BINECUVÂNTATE

Happy Planet Index se găsește pe site-ul happyplanetindex.org. Pagina de web a New Economics Foundation este neweconomics.org. Anecdota lui Heinrich Böll este inclusă în Heinrich Böll: *Erzählungen*, Kiepenheuer & Witsch, 2006. Opiniile lui Layard se regăsesc în Richard Layard: *Happiness Lessons for a New Science* (Penguin, New York, 2005). Cu privire la economia fericirii, cf. și Bruno S. Frey: *Happiness and Economics. How the Economy and Institutions Affect Human Well-Being*, Princeton, 2002. Harald Willenbrock: *Das Dagobert-Dilemma – Wie die Jagt nach Geld unser Leben bestimmt*, Heyne, 2006. Citatul din Marcuse apare în Ludwig Marcuse: *Philosophie des Glücks*, Diogenes, ediția a XIII-a, 1972. Cu privire la neurobiologia fericirii, cf. Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, 2003, p. 356–364. Opiniile lui Seligman se regăsesc în Martin E.P. Seligman: *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realise Your Potential for Lasting Fulfillment*, Free Press, New York, 2002.

GRĂDINA ÎNDEPĂRTATĂ

Despre filosofia și influența lui Epicur au scris Howard Jones: *The Epicurean Tradition*, Routledge, New York, 1989 și Bernard Frischer: *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, 1982. Despre viața lui Epicur, cf. Malte Hossenfelder: *Epikur*, Beck, 2006. Informații referitoare la psihologia pozitivă furnizează Ann E. Auhagen: *Positive Psychologie. Anleitung zum „besseren" Leben*, Beltz, 2004. Cf. și Mihaly Csikszentmihalyi: *The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, New York, 1990; de același autor: *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life*, Basic Books, New York, 1998; de asemenea, Michael Argyle: *The Psychology of Happiness*, Routledge, ediția a doua, 2001; Daniel Gilbert: *Stumbling on Happiness*, Vintage, 2007; Daniel Kahneman, Ed Diener și Norbert Schwarz: *Well-Being. The Foundation of Hedonic Psychology*, Russell Sage, New York, 2004.

MAȘINA MATRIX

Numeroase imagini și informații despre filmul *Matrix* există pe www.whatisthematrix.warnerbros.com. Mitul Peșterii face parte din dialogul platonic *Republica,* trad. Andrei Cornea, în Platon, *Dialoguri,* vol. V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1986. Robert Nozick avansează ideea caracterului suspect al fericirii aducând ca argument proiectul Matrix în: *The Examined Life,* Simon & Schuster, New York, 1990. Citatul din Wittgenstein referitor la sensul vieții este extras din *Tractatus Logico-Philosophicus,* trad. de Mircea Flonta și Mircea Dumitru, Humanitas, 2001, secțiunea 6.521. Reflecțiile lui Peter Singer despre sensul vieții sunt incluse în *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest,* Prometeus Books, Amherst, New York, 1995. Teoria biofilosofică a lui Daniel Dennett apare în *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life,* Simon & Schuster, New York, 1995. Aforismele și ideile lui Ashleigh Brilliant se găsesc pe ashleighbrillant.com. Deep Thought calculează întrebarea ultimă a vieții în Douglas Adams: *The Ultimate Hitchhiker's Guide to the Galaxy,* Del Rey, New York, 2002, p. 121. Pentru întrebarea adresată vrăjitorului, cf. Lloyd Alexander, *The Book of Three,* în *The Chronicles of Prydain,* Henry Holt, New York, 1999, p. 9.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INDEX

A
acetilcolină 75, 76
Adams, Douglas 329, 344
Adorno, Theodor W. 12, 265, 267
agentul Orange 29
Ahlquist, Jon 198
Alexander, Lloyd 330
Alexandru cel Mare 315
Alzheimer 75, 129, 179, 219
animale 17, 21, 22, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 37, 41, 43, 44, 46, 69, 74, 91, 97, 104, 109, 115, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 143, 158, 164, 172, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 231, 254, 260, 262, 268, 272, 273, 280, 281, 287, 290, 328, 331, 335, 337, 338, 341
Anselm de Canterbury 245, 246, 247, 248, 249, 250, 254, 340
Antinori, Severino 214, 215
Aplysia 91, 97
Aristotel 249
Armstrong, Louis 48
Augustin 53
Austin, John Langshaw 109, 334
avort 17, 165, 168, 170, 171, 172, 174, 175, 178, 195, 219, 225, 227, 229

B
Baader, Andreas 277
Bachmann, Ingeborg 107
Baudrillard, Jean 324
Beagle 260
Beatles 29
Beauvoir, Simone de 277, 280, 342
Bentham, Jeremy 160, 161, 162, 163, 164, 167, 169, 190, 257, 303, 326, 337
Berger, Hans 46
Berkeley, George 70, 334
Bernays, Martha (căs. Freud) 80
Bernheim, Hippolythe 81
Blackstone, William 287, 288, 290, 342
Bloch, Ernst 12
Bolk, Louis 35
Böll, Heinrich 308, 343
Bonhoeffer, Dietrich 275
Breuer, Josef 81, 83
Brilliant, Ashleigh 329, 344
Broca, Paul 44, 105
Brown, Louise Joy 228
Bultmann, Rudolf 254

C
Calvin, William 47, 332
Carlsson, Arvid 97
Carroll, Lewis 329
Carus, Carl Gustav 81
Castro, Fidel 277

BABEŞ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

Cavalieri, Paola 198, 338
Chabris, Christopher 85
Charcot, Jean-Marie 80
Chomsky, Noam 105, 334
Cicero 259
clonare 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 339
Cocteau, Jean 323
Cogito, ergo sum 50
Cohen, Jacques 230, 231
Columb, Cristofor 129
Comhaire, Frank 222, 223
Copernic, Nicolaus 67, 82, 129
CREB, proteina 97, 98
Cristina (regina Suediei) 52
Critica rațiunii pure, Kant 45, 46, 250

D
Damasio, Antonio 142, 143, 155, 332, 333, 336
Damasio, Hanna 142, 143
Darwin, Charles 15, 23, 25, 39, 40, 44, 63, 67, 82, 120, 121, 122, 123, 205, 255, 256, 260, 261, 262, 268, 331, 340, 344
Dawkins, Richard 259, 261, 340
Dennett, Daniel 328, 344
Derham, William 259
Der Spiegel 177, 337
Descartes, René 17, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 64, 70, 100, 126, 250, 267, 332, 336
Devaux, Emile 35
de Waal, Frans 119, 335, 336
Diamond, Jared 198, 338
Diderot, Denis 114
Diogene 252
dopamină 75, 76, 77, 238, 275, 310, 312, 318, 319, 321
Dostoievski, Fiodor 320

E
ego 54, 55
Einstein, Albert 36, 37, 60, 147, 170, 264
Ekman, Paul 75, 333
empatie 117, 146, 148, 193
Engels, Friedrich 304
Enterprise 69, 70, 78
Epicur 298, 315, 316, 317, 318, 319, 343
epistemologie 16, 24
Eser, Albin 179
Eutanasi 182
eutanasie 17, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 337
existențialism 281, 285

F
Faulhaber, Johannes 51
Feuerbach, Ludwig 327
Fichte, Johann Gottlieb 70, 81, 326
Fletcher, Joshua 229, 232
Fluorens, Jean Pierre Marie 44, 340
Foe, Daniel (Defoe) 288, 289, 342
Fogassi, Leonardo 147, 148
Frege, Gottlob 100, 101
Freud, Sigmund 15, 16, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 96, 100, 104, 303, 321, 327, 333
Frisch, Max 95

G
Gage, Phineas 8, 141, 142, 143, 151, 155, 212, 238, 336
Galese, Vittorio 336
Galilei, Galileo 52
Gall, Franz Joseph 129
Galouye, Daniel 324
Gardner, Beatrice 200
Gardner, Robert 200
Gaunilo (călugăr) 247
Goddall, Jane 199
Goethe, Johann Wolfgang von 81, 132, 265
Gray, Tom 30, 31
Greengard, Paul 97
Grifo, James 230, 231
Grundfest, Harry 91
Guevara, Ernesto 29

H
Habermas, Jürgen 265, 342
Hadar 29
Hals, Frans 49
Harrison, George 29, 337
Hartmann, Eduard von 81, 333
Hauser, Marc 152, 154, 155, 156, 167, 172, 184, 303, 336
Hawking, Stephen 234
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 15, 81, 133, 326
Heidegger, Martin 279, 280
Heine, Heinrich 126
Helminger, Guy 18
Henric I 248
Herder, Johann Gottfried von 132, 339
Hiroshima 153, 297
Hitler, Adolf 90, 156, 162, 164, 280
Hobbes, Thomas 298, 301
Hoerster, Norbert 181, 337
Hoffman, Dustin 94
Homo erectus 34, 36
Homo habilis 33, 34, 36
Homo sapiens 34, 169, 173, 191, 198, 200, 210, 219
Homo troglodytes 198
Houellebecq, Michel 214
Hume, David 15, 61, 62, 63, 332
Husserl, Edmund 279
Huxley, Julian 205
Huxley, Thomas Henry 121, 122, 123, 205, 335

I
Insel, Thomas 274, 331, 335, 341
Ioan Paul al II-lea 234

J
James, William 63, 332
Jansson, Tove 144
Johanson, Donald Carl 29, 30, 31, 32, 38, 331

K
Kandel, Eric 17, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 333, 334
Kant, Immanuel 14, 16, 17, 45, 64, 70, 81, 102, 104, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 149, 150, 151, 154, 155, 158, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 179, 215, 241, 250, 253, 267, 279, 282, 303, 313, 326, 335, 337
Katz, Steve 229
Kelvin, Lord 261, 262, 340
Kepler, Johannes 51

Keshen, Richard 188
Kierkegaard, Sören 327
Knutzen, Martin 125
Kris, Anna 90
Kristallnacht 90
Kubrick, Stanley 44

L
Lamezan, Adrian von 167
Lanfranc (abate) 246, 248
Langleben, Daniel 237, 238
Layard, Richard 309, 343
Leakey, Louis 200
Leakey, Richard 32
Leibniz, Gottfried Wilhelm 70
Lem, Stanislaw 324
Lennon, John 29
Lennon, Julian 29, 32
Libet, Benjamin 8, 17, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 144, 283, 335
Lichtenberg, Georg Christoph 330
Lingvistic 109
lingvistică 108, 154, 200, 202, 204, 305
Linné, Carl von 198
Locke, John 160, 298
Loewi, Otto 42
Lovelock, James 208, 209, 338
Lucy in the Sky with Diamonds 7, 29, 31, 331
Luhmann, Niklas 68, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 278, 313, 328, 341

M
Macaca nemestrina 147, 199
Mach, Ernst 7, 16, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 100, 103, 218, 327, 332
MacLean, Paul 42, 43, 44
Mahler, Gustav 100
Mann, Thomas 100, 342
Marc, Franz 241
Marcuse, Ludwig 310, 312, 343
Marx, Karl 304, 327
materialism 15
Matrix 9, 323, 325, 344
Maturana, Humberto 268, 269, 271, 341
Maximilian de Bavaria 51
McCartney, Paul 29
memorie 14, 44, 45, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 239, 252, 311, 312, 334
Metzinger, Thomas 240, 333
Meynert, Theodor 79, 81
Miles, Lyn White 201
Mill, John Stuart 169, 303
Mirandola, Pico de la 127, 335
monism 60
Moritz de Orania 51
Musil, Robert 12, 100, 283, 342

N
Nagasaki 153, 297
Nagel, Thomas 191, 192, 338
Nașterea tragediei din spiritul muzicii, Nietzsche 23
NASA 60
Newberg, Andrew 251, 252, 253, 340
Newton, Isaac 125
Nicht, Alexander 177, 182
Nicht, Marie-Luise 176, 177
Nietzsche, Friedrich 15, 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 37, 39, 53, 59, 81, 82, 327, 331
Nieuwentijdt, Bernard 259

Nishida, Toshisada 204
Nozick, Robert 299, 300, 301, 342, 344

O
O'Donnell, Lucy 32
Oedip, complexul lui 82
Omicron Ceti III 69, 77
Orange 29
oxitocină 274, 275, 318, 341

P
Paley, William 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 326, 340
Pappenheim, Bertha 82
Parsons, Talcott 266, 267, 268, 341
Patterson, Francine 201, 205, 338
Paul al VI-lea 135, 234
Peek, Kim 94, 334
Pellegrino, Giuseppe di 147
Persinger, Michael 251, 252, 340
Pitt, William 256
Pius al IX-lea 173
Platon 11, 16, 324, 342, 344
Pollack, Seth 274
Purcell, Henri 160

R
Ramón y Cajal, Santiago 16, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 80, 81, 104, 331
Rawls, John 9, 17, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 342, 343
Ray, John 258
Reeve, Christopher 234
Rizzolatti, Giacomo 147, 148, 193, 336
Rorty, Richard 157, 336
Roth, Gerhard 35, 271, 283, 284, 331, 332, 333, 336, 341, 342, 343
Rousseau, Jean-Jacques 7, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 127, 298, 299, 326, 334, 335
Russell, Bertrand 101, 102, 103, 104, 253, 266, 334, 343

S
Sacks, Oliver 65, 66, 104, 332, 334
Sartre, Jean-Paul 12, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 327, 341, 342
Savage-Rumbaugh, Sue 200, 338
Schelsky, Helmut 266, 267
Schiller, Friedrich 132
Schopenhauer, Arthur 26, 81, 131, 132, 133, 135, 137, 139, 327, 335
Searle, John Rogers 109
Seligman, Martin 314, 343
Selkirk, Alexander 289
Shaw, George Bernhard 325
Sherrington, Charles Scott 42, 104
Sibley, Charles 198
Simmel, Georg 291, 292, 342
Simons, Daniel 85, 333
Sinatra, Frank 276, 277
Singer, Peter 17, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 198, 204, 300, 327, 332, 336, 337, 338, 343, 344

Smith, Adam 299, 342
Socrate 11, 12, 169, 276, 277
Spencer, Herbert 268
Spinoza, Baruch 70
Sraffa, Pierro 107
Starr, Ringo 29

T
Teoria culorilor, Goethe 132
Thomson, Judith Jarvis 166, 261, 337
Tolstoi, Lev 325
Toma D'Aquino 248, 249, 250, 254, 340

U
Ulm 17, 49, 51
utilitarism 160, 161, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 180, 181, 190, 194, 195, 203, 257, 303, 337

V
Valea Marelui Rift 32, 33, 34
Vanuatu 17, 305, 306, 310
Varela, Francisco 268, 271, 341
Virchow, Rudolf 63
Vorilhon, Claude 214

W
Waal, Frans de 119, 120, 122, 123, 146, 335, 336
Wachowski, Andy 323, 324
Wachowski, Larry 323, 324
Wagner, Cosima 23
Wagner, Richard 23
Wallace, Douglas 230, 333
Weiss, Robert 116, 117, 335
Wernicke, Carl 44, 105, 200, 252
White, Robert 17, 233, 234, 235, 240
Whitehead, Alfred North 101, 102, 103
William al II-lea 248
William Cuceritorul 246, 248
Wiltshire, Stephen 94
Wise, Steven 197
Wittgenstein, Ludwig 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 266, 267, 298, 318, 327, 329, 334, 344
Wittgenstein, Margarete 106
Wren, Christopher 160
Wundt, Wilhelm 74, 333

Z
Zavos, Panayiotis 215

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Abonează-te la colecția IQ230!

Litera îți oferă reduceri extraordinare!

Vei avea 20% reducere la orice nouă apariție, plus posibilitatea să comanzi și cărțile apărute până în prezent.

A. Doresc să mă abonez la colecția **IQ230** ☐

B. Doresc să comand și cărțile din colecția **IQ230** apărute până în prezent:

Nr.	Titlu	Nr. ex.	Preț	Preț redus
1	50 de idei geniale care au schimbat omenirea *John Farndon*		29,90 lei	23,00 lei
2	De câți prieteni ai nevoie? *Robin Dunbar*		29,90 lei	23,00 lei
3	Dumnezeu nu este mare *Christopher Hitchens*		29,90 lei	23,00 lei
4	Maeștrii gândirii - cei mai importanți filosofi din secolul XX *Roger-Pol Droit*		29,90 lei	23,00 lei
5	Memoria inteligentă *Joshua Foer*		29,90 lei	23,00 lei
6	Procrastinarea - vindecă delăsarea, câștigă timp, fii eficient *Piers Steel*		29,90 lei	23,00 lei
7	Secretele creierului uman *Sandra Aamodt, Sam Wang*		29,90 lei	23,00 lei
8	Sexul - o istorie timpurie *Christopher Ryan*		29,90 lei	23,00 lei

Alege metoda de livrare:

Livrare gratuită între 5-9 zile lucrătoare prin Poșta RO ☐

Livrare în 3 zile lucrătoare prin curier - provincie (15 RO) ☐

Livrare în 3 zile lucrătoare prin curier - București (10 RON) ☐

Plata se face ramburs, la ridicarea coletului.
Abonamentul este valabil un an de zile.
Prin completarea prezentului talon sunt de acord să primesc gratuit prin e-mail, SMS sau alte mijloace materialele promoționale Litera

Pentru mai multe detalii contactează departamentul de abonamente

Tel: 031.425.16.19 / 021.319.63.93
Fax: 031.425.16.20
Mobil: 0752.548.372
abonamente@litera.ro

BCU IASI / CENTRALA UNIVERSITARA LIBRARY

ABONEAZĂ-TE LA COLECȚIA IQ230!

Taxele de timbru
le suportă editura!

Destinatar:
Editura Litera

LITERA®

Calea Floreasca, nr. 60, et. 5
014462, București, România
Tel./Fax: 021.319.63.90 / 031.425.16.20
e-mail: info@litera.ro

www.litera.ro

Expeditor:

Nume.....
Prenume.....
Str.....nr.....bl.....sc.....et.....ap.....
O.P.....Sector.....Localitate.....
Județ.....Telefon.....
Fax.....Mobil.....
E-mail.....

S.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

30

www.litera.ro

2012/16243

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ce este adevărul? De unde știu cine sunt? De ce ar trebui să fim buni? Există multe cărți despre filosofie. Cu toate acestea, *Cine sunt eu?* este o lucrare ieșită din comun. Nimeni nu a reușit până acum să pună cititorul față-n față cu marile întrebări ale omenirii într-o manieră atât de documentată și, în același timp, cu umor și cu eleganță. Cartea reprezintă o călătorie unică prin noianul de cunoștințe pe care le avem despre om. Precht ne prezintă tot ceea ce este mai nou în neuroștiință, în filosofie și în psihologie. Fie că pleacă în cercetarea sensului vieții pornind de la analiza unui episod din *Star Trek* sau de la melodia *Lucy in the Sky with Diamonds* a celor de la Beatles, autorul ne pune în fața unui traseu captivant, în care vom descoperi cele mai surprinzătoare lucruri despre noi înșine.

Richard David Precht (n. 1964) este filosof, publicist și scriitor. Din 1994 colaborează cu aproape toate ziarele și posturile radio și TV importante din Germania. Romanele și cărțile lui de nonficțiune s-au bucurat de un succes extraordinar.

Carte publicată în 35 de țări

Află mai mult pe:
www.litera.ro
ISBN 978-606-600-615-6
9 786066 006156
LITERA

BCU CLUJ